

古代イスラエルの王国形成と民族意識
——ダビデとその時代——

磯
部

隆

- 目次
- はじめに
- 一 祭司エリ一族
 - 二 預言者サムエル
 - 三 王サウル
 - 四 ダビデ逃亡史
 - 五 ダビデの王国
 - 六 アサロムの反乱
- おわりに

はじめに

近代の政治思想史において、旧約聖書のなかの「サムエル記」上下は、きわめて大きな古典的役割を果たした。それは何よりも、近代政治思想史の基本的な課題の一つが、国民国家の形成に際し、政治と宗教との、時に適合的な、時に敵対的な緊張関係をどのように思想的に解決するかという点にあったからであり、「サムエル記」はまさにこの問題をテーマとする聖典だったからである。このことはむしろ近代初期に限られるわけではない。政治と宗教との原理的な緊張関係というパースペクティブから国民国家のあり方を考えるとき、「サムエル記」は、今後とも、そこに回帰しそこから思想的な示唆を受けとるべき古典としての位置をもっている。

しかし、「サムエル記」のもつ意義は以上の点にとどまらない。現在、世界史がどこから来てどこへ向かうのかが、改めて真剣に問われている。刻々と変化する国民国家の現状認識を世界史認識と接合する必要がある。その際、古典古代ギリシアとともにヨーロッパの起点を用意した古代イスラエルの歴史学的把握が不可避の課題となるであろうが、「サムエル記」はそのための重要な一つの資料を提供する。ただ資料といっても、旧約聖書は、ある独自の神が歴史の中に働きかけられたことへのイスラエルの信仰的応答なのであり、諸伝承がそのまま客観的な歴史経過を伝えるわけではない。したがって、方法的な手続きとしては、一方で、史実を記憶していると思われる諸伝承を抽出し、歴史過程を推測を交えながら、あるいは推測によって、再構成するという作業が必要であらうし、他方では、そうした史実や歴史過程を見つめる伝承の担い手もしくは聖書記述者の、信仰的な観点の意義をも読みとる必要があるかと思う。それでは前置きはこのくらいにして、「サムエル記」の世界に入ることになろう。

一 祭司エリ一族

王国形成以前のイスラエルは、諸部族の宗教的な誓約連合であり、統一的な権力機関をもつ政治団体ではなかった。イスラエル諸部族はそれぞれ独立した自治団体であったし、部族内部においても完全市民権（政治、裁判、祭儀などへの参加資格）をもつ大家族の民主的な連合体をなしていた。長老たちは部族内の利害を調停し、対外的に部族のスポークスマンとしての役割を果たしたが、権力的な支配身分を形成していたわけではない。しかし、対外的な危機、とりわけカナン都市国家による軍事的な攻撃を受けたとき、イスラエル宗教連合はその時々のカリスマ的軍指導者に率いられた軍事団体として行動した。危機が去ると、勝利を導いた軍指導者は、諸部族の調停者として、「士師」（裁き人・シヨーフエツト）という職務についたもようであるが、この職務も決して政治的な権力機関ではなかった。そうしたカリスマ的な軍指導者の一人ギデオンのついて、聖書は次のように伝えている。

「イスラエルの人はギデオンに言った。『ミディアン人の手から我々を救ってくれたのはあなたですから、あなたはもとより、ご子息、そのまたご子息が、我々を治めてください』。ギデオンは彼らに答えた。『わたしはあなたたちを治めない。息子もあなたたちを治めない。主があなたたちを治められる』」（士師記八章二二―二三節）。

この文章の意味は、イスラエルの本当の救済者は農民召集軍のリーダーではなくて見えざる神なのであり、したがって、この神のみがイスラエルの唯一の王であり、人間が王とはなりえないのだ、という点にある。イスラエルは世襲王制をきっぱりと拒絶し、政治的な権力支配から自由な宗教的契約同盟としてとどまろうとした。こうしたイスラエルの理念は、その出発点たる出エジプトの出来事においてすでに方向性を与えられていた。

エジプト家産官僚制国家の頂点には、神と同一視される王が立っていた。最底辺には賦役（強制）労働に酷使される民がいた。モーセの一团はこの牛馬のごとき労働に耐えかねて道なき荒野へ逃亡した。エジプト戦車部隊は労働力として王の財産をなすこの逃亡奴隷の一团を追跡したが、紅海の奇蹟によって壊滅した。モーセ団は、これを神のわざとして信仰的に受け入れた。この奇蹟信仰は、世界的な思想変革の一点をなしている。真実の神は、神格化された王（現人神）の側にあるのではなく、宗教的に価値剥奪されていた逃亡奴隷の側にあった。モーセ団が出エジプトの神をパレスチナに伝え、その地の小農民、小家畜飼育諸部族が、彼らの父祖たちを導いた神と出エジプトの神とを同一の神として認め、契約締結によって相互に結びついたとき、イスラエルは成立した。それゆえ、イスラエルは、エジプト的道（規範）を意識的に拒否し、王も賦役労働もない自由な人間の宗教的共同体であろうとしたのであった。それにもかかわらず、なぜ、あるいはどのように、イスラエルは王国形成の道を歩んだのだろうか。

「サムエル記」の最初の舞台は神殿都市シロに設定され、この神殿において、次の世代の宗教的指導者となる少年サムエルの理想的な成長が、当時の祭司エリ一族の罪と対比されて描写される。したがって、サムエルの活躍する一世代前のイスラエルの状況が先ずは問題とされているわけである。

当時、シロは宗教同盟の中心的位置を占めていたと思われるが、それには幾つかの理由がある。第一に、シロはイスラエルの最大部族であるエフライムの聖所であったこと、第二に、シロの聖所には、イスラエルの神の臨在を象徴する神の箱が安置されていたこと、第三に、祭司エリ一族の宗教的威信があげられる。神の箱は、おそらく当時の信仰においては、出エジプト以来、荒野を放浪する原イスラエル（モーセ団）とともにおられた神を象徴するもので、イスラエルの神が局地的な神ではなかったことと、その神への礼拝が無神像礼拝であったことと関係して

きわめて重要な祭儀対象であったと思われる。神の箱は、シロ時代以前には、七年毎に、収穫祭の折に聖所から聖所へと場所を移し変えていたらしいが、祭司エリおよびその二人の息子ホフニとピネハスの時代になって、シロの聖所に常置されるに至り、シロはイスラエルの中央聖所としての威信をもつようになった⁽¹⁾。他方、祭司ホフニおよびピネハスという名前は、イスラエル名ではなくエジプト名であり、またモーセの兄弟アロンの孫の名前が、伝承によればピネハスとされているので、おそらく祭司エリ一族はモーセの時代までさかのぼる正統な祭司としてみずからを主張し、他の諸部族の承認を得たものと思われる⁽²⁾。

こうしたイスラエル諸部族全体の、神の箱ならびにそれを預かる祭司エリ一族を中心とする宗教的結集は、明らかに「海の民」ペリシテ人による軍事的危機に直面したからであった。

ペリシテ人は、ラメセス三世時代、地中海を南下してエジプト本土に侵入しようとしたが阻止され、かわりにエジプトの承認のもとで、パレスチナにおけるかつてのエジプト支配下の地域、つまり南部沿岸平野とエズレル、ベトシヤンの峡谷に定着した⁽³⁾。ペリシテ人は軍事貴族たちと専門的兵士および傭兵からなるスパルタ的な軍事団体としての性格をもち、地方諸都市の小君主たちを支配して、間接的に都市とその付属領域を支配していたが、シロ時代つまり前十一世紀後半、パレスチナの重要諸点を掌握して隊商帝国を形成しようとして試みた。その際彼らは、軍団用および貿易用の食料と油とをイスラエルから調達しようとした⁽⁴⁾。実際、この時期には鉄の使用が飛躍的に増大し、たとえば傾斜地を利用した段々畑の形成などによってイスラエル丘陵地帯の農業生産力が大きく上昇し、ペリシテ人による搾取のインセンティブを生み出した⁽⁵⁾。しかも軍事力の点から見ると、かつてのイスラエルの敵であるカナン都市国家群をはるかに凌駕していた。カナン軍の中心は戦車と弓兵であって、平原での戦いには優れていたが、高地や峡谷からなるイスラエル居住地域への進出には限界があった。それに対して、前十一世紀の

金屬加工技術の發展を前提とするペリシテ軍は、戦車と弓兵に加えて、鉄製の武器をもつ重武装歩兵軍からなっており、イスラエルの山地の内部に侵攻して軽武装の農民召集軍を撃滅する力をもっていた。⁽⁶⁾この重武装歩兵軍団を前にしては、弓矢、皮革の鎧、小都市の要塞などは大幅に軍事的意義を失うに至った。しかもペリシテ人は、それぞれ独立したカナン都市国家群とは違つて、重要な政治・軍事上の方針に関しては統一的・組織的な行動をとることができた。ペリシテ軍と戦うということは、緊密な都市国家同盟で結ばれた全ペリシテ軍と戦うということを意味した。

こういうわけで、イスラエルは世襲祭司エリ一族のもとに結集し、シロは中央聖所としての威信をもつに至つた。かつては、部族相互の間に対立や争いさえもあつたのであるが、もはやそのような場合ではなく、全イスラエルの運命が危機にさらされていた。

エリ一族が指導的地位についたことも偶然ではない。ペリシテ人は、エジプトの承認のもとで、エジプトの支配の継承者としてパレスチナに定着したのであるから、彼らのイデオロギーからすれば、彼らがカナン人やイスラエル人を支配するのは正当なものであり、いわばそれは、エジプトの代官として正当な権力を行使することだったのである。これに対して、当然イスラエルの側では、出エジプトの出来事が強く想起されたに違いない。エジプトの支配からの解放という出来事は遠い過去の一回的な出来事ではなく、形をかえて現在起こらうとしていることなのである。出エジプト伝承のいわばアクチュアリゼーションが生じ、それを内面的契機としてイスラエルの民族意識が形成もしくは發展したに違いない。⁽⁷⁾それゆえ、モーセ時代までさかのぼると信じられた祭司エリ一族が、全イスラエルの中心的地位を占めたのである。

ところが、聖書資料はこのエリ一族なかんずく二人の息子ホフニとピネハスに対し激しい批難があつたことを伝

えている。「エリの子らは悪しき人々だった」（ブネー・エリ、ブネー・ベリアル）（サムエル記上二章十二節）。彼らの悪は、「民のささげ物」の多くをわがものにしたという点にあった（十三―十七節）。ところが後代の書き込みと思われる部分にはこうある。「エリは非常に年をとった。そしてその子ら全イスラエルに対して行ったことを聞き、また会見の幕屋の入り口で勤めていた女たちと寝たことを聞いた」（二二節）。明らかに、この文章の記述者は、ホフニとピネハスの悪を知っていたが、もはやその悪の内容はわからなくなっていたのである。

祭司エリ一族が、「主の供え物」を奪ったという伝承は、二つの矛盾を抱えている。一つは、祭司エリ一族は今や全イスラエルの名譽ある最高祭司であるのだから、そのようなことをする筈がなかったし、その必要もなかったという点。もう一つは、彼らの悪ゆえに、やがて生じる対ベリシテ戦争でイスラエルは大敗北を被ることになるのだが、しかしもし彼らの悪が右のようなものであるのなら、祭司だけではなくなぜ多くの人間が死なねばならなかったのか、という点である。

もし伝承が完全なフィクションではなく、歴史のある面を記憶していたとすれば、祭司エリ一族の悪といわれるものは、次のように考えることができるだろう。すなわち、祭司エリ一族は、宗教的權威の中心であるばかりではなく、軍事体制構築の中心となり、そのため半ば強制的に「主の供え物」（宗教的租税）を諸部族に課し、シロを軍備のための財宝貯蔵所として機能させようとしたのではなからうか。おそらく各部族の長老たちもこの要求に同意を与えたのであろう。というよりも、ベリシテの危機に直面して、同意せざるを得なかったに違いない。そして、この同意を基礎にして、祭司エリ一族は、宗教領域を越え、王なきイスラエルの政治的指導者たらんと望んだのではなからうか。つまり祭司エリ一族は教権制的支配（Hierokratie）を確立しようとしていたのではないだろうか。むしろ、この動向に対して、部族の独立と自由を守ろうとする反対勢力が存在したであろう。おそらく彼らは少数者で

あつただろう。しかし、実際に対ペリシテ戦争が勃発し、イスラエルが敗北し、考古学の発掘によって明らかにされたように、聖都シロが破壊され、エリ一族の教権制的支配が打ち砕かれたとき、むしろこの少数者の、「エリの子らは悪しき人々」(ブネー・エリ、ブネー・ベリアル)というスローガンの立場が、聖書伝承の基本視点となつたのではあるまいか。つまり、その立場から、かつてのエリ一族の権力集中がホフニとピネハスの悪と伝承されたのではなかつたか。

次に、時代を少し前にさかのぼって、右の対ペリシテ戦争について見ることにしよう。紀元前一千年頃、イスラエルとペリシテとの最初の大規模な戦闘が行われた。ペリシテ軍はその支配領域の最北端のアベクに布陣した。アベクはイスラエル中央諸部族の居住地域への進撃に好都合な地点であつた。それに対してイスラエル軍はアベクの反対の山地のふもとに結集した。イスラエル軍の大部分は、アベクから真つ先に襲撃をうけるエフライム部族の召集軍であつたに違いないが、近隣諸部族のいくつかも参加していたのであろう。最初の遭遇戦で、イスラエルは敗れた。その後、祭司ホフニとピネハスに伴われた神の箱がシロから陣営に運び込まれた。その具体的な意味は、危機が現実化したこの時点で、イスラエルの部族連合の全体がペリシテ軍に対して投入された、ということにある。神の箱は、以前には戦争にかかわるものではなかつたが、シロ時代になって、戦争神ヤハウエの臨在の象徴となり、「万軍の主」という神名と結びつくようになっていた。今や目前に迫るペリシテとの会戦は、イスラエルの神が先頭に立つて戦われる聖戦であり、「神の民」イスラエルに所属しようとする者には応召義務があつた。神の箱が陣営に着いたときの様子を、聖書は次のように描いている。当時の歴史とその意味解釈にかかわる重要な記事である。

「主の契約の箱が陣営に着いたとき、全イスラエルが大きな歓声(テルアー)をあげたので、地は鳴り響いた。

ペリシテ人はその歓声（ハ・テルアー）の声を聞いて言った、『ヘブライ人の陣営のあの大きな歓声（ハ・テルアー）は何事か』。そして神の箱が、陣営に着いたことを知ったとき、ペリシテ人は恐れて言った、『神々が陣営に来たのだ』。彼らはまた言った、『ああ、われわれはわざわいだ。このようなことは今までなかった。ああ、われわれはわざわいだ。だれがわれわれをこれらの強い神々の手から救い出すことができようか。これらの神々は、もろもろの災害をもってエジプト人を荒野で撃つたのだ。ペリシテ人よ、勇気を出して男らしくせよ。ヘブライ人があなた方に仕えたように、あなた方が彼らに仕えることのないために、男らしく戦え』。

こうしてペリシテ人は戦い、イスラエルは打ち負かされて、それぞれの天幕に逃げ帰った。打撃は非常に大きく、イスラエルの歩兵で倒れたものは三万であった。また神の箱は奪われ、エリの二人の子、ホフニとピネハスも死んだ」（四章五―一二節）。

聖書記者は、イスラエルの敗北という歴史事実に思想的反省を加えてこの記事を書いている。ペリシテ人の口に入れられた言葉を見よう。むろんそれは、エジプトの代官ペリシテに対する、イスラエルの側の、あの出エジプト伝承のアクチュアリゼーションによる当時の民族意識の高揚を伝えている。祭司エリ一族とイスラエルは、当時、出エジプトの神を前面に立て、戦争政策を推進していたのである。来たるべき戦争は聖戦であった。にもかかわらず大敗北。聖書記者は敗北の内容を冷静に書き留めている。それはおそらく、深い反省を経て、敗北の理由を思想的に理解できたからである。一言でいえば、彼は歴史における神の自由という思想に到達したのである。¹⁰⁰

神の箱は移動可能である。そのことは、本来的には、土地に、したがってまた特定の人間に拘束されない自由なる神を象徴していたであろうが、しかし今の場合は、反対に、人間が神の箱を運んで、神を自分の願う方向へ動かそうとする呪術的契機が入り込む余地を与えた。右の記事のなかで、神の箱が陣営に到着した際の「歓声（テル

「ア」が三度にわたり強調されている。この歓声は、イスラエルの神への信仰と希望を表現するものではあるが、しかしそれと同時に、この歓声によって、神をイスラエル軍の先頭に立たせ、勝利を与えさせようとする呪術的意識が紛れ込んでいることを示している。⁽¹¹⁾ いずれにせよ、祭司エリ一族の教権制的支配の方向は、究極的には神の自由ならびにイスラエルの自由を否定する神強制的な呪術的意識への転落であったがゆえに、真実なる神は、イスラエルの神であるにもかかわらず、祭司エリ一族とそれに従うイスラエルを打ち砕いたのだ、というのがこの記事の主張である。そして、この主張は、イスラエルの自己中心的な民族意識を拒否することによって、世界史上、民族意識のあり方に対する重大な問題を提起しているのである。

さて、聖書記者は、対ペリシテ戦争の結末を一つのエピソードを加えることによって閉じている。敗戦のニュースなかならず神の箱が奪われたことを聞くと、そのショックで老齢のエリは死ぬ。のみならず、出産を間近にひかえるピネハスの妻は、神の箱のこと、エリと夫の死のことを聞いたとき、陣痛が起こり子を産んだ。その子は男子であった。が、彼女は無表情のままかえりみようともしなかった。

「ただ彼女は『栄光（カボット）はイスラエルを去った』と言って、その男の子に、イ・カボット（栄光なき者）と名づけた。これは神の箱の奪われたこと、また彼女の舅と夫のことによるのである。彼女はまた『栄光はイスラエルを去った。神の箱が奪われたからです』と言った」（四章二一―二二節）。

このエピソードは、世襲祭司エリ一族が、当時の信仰世界において神とイスラエルとの接点をなす神の箱に自らを重ねて、自らを栄光化しようとしたこと、つまりは事実上の祭司王制のごとき教権制支配をめざしたこと、にもかかわらず敗戦によって突然の終止符をうたれたこと、それらのことを象徴的に物語っているように思われる。

注

- (1) J.Dus, "Noch zum Brauch der "Ladewanderung", VTI3 (1963) 126-132.
- (2) D.G.Schley, *Shilo, a Biblical City in Tradition and History*, 1989, p.145.
- (3) A・ペラマント、H・タドモール著、石田友雄訳『ユダヤ民族史』1、六興出版、一九七六年、一四〇頁以下。
- (4) N.K.Gotwald, *The Tribes of Yahweh*, 1979, p.412-3, 416.
- (5) F.S.Frick, *The Formation of the State in Ancient Israel*, 1985, p.138-9, 184-5, 202.
- (6) Gotwald, p.415.
- (7) Gotwald, p.85, 417, 421-2.
- (8) J.Maier, *Das altisraelitische Ladeheiligtum*, 1965, S.58-9.
- (9) M・ノート著、樋口進訳『イスラエル史』日本基督教団出版局、一九八三年、二二五―六頁。
- (10) F.Schickelberger, *Die Ladezählungen des ersten Smuel-Buches*, 1973, S.72-3.
- (11) L.M.Eslinger, *Kingship of God in Crisis*, 1985, p.169.

二 予言者サムエル

ペリシテ軍は、終戦後、「ゲバにあるペリシテ人の守備兵」(上十三章三節)という語が示すように、イスラエルの重要諸都市に駐屯軍を配置するとともに、イスラエルの武装解除を行なった。

「そのころ、イスラエルの地にはどこにも鉄工がいなかった。ペリシテ人が『ヘブライ人はつるぎも、槍も造つ

てはならない』と言ったからである。ただしイスラエル人はその鋤、くわ、斧、鎌に刃をつけるときは、ペリシテ人の所へ下って行った』（上一三章一九―二〇節）。

ペリシテは、彼らの重武装に対抗しうる鉄製武器の所有は禁じたが、しかし鉄製の農業用具の所有を禁じたりはしなかった。戦争も支配もイスラエルからの経済的搾取のためだったからである。

したがって、ペリシテは軍事領域を別にすればイスラエルに自治を認めた。経済的搾取を定期的、かつ効率よく行なうためには、イスラエルがアナーキーであっては困るのであり、ペリシテにとってもイスラエルが非軍事的な自治組織をもつことは好都合だったのである。

この抑圧された冬の時代に、全イスラエルの中心に立つのがサムエルと呼ばれる一人の人間だった。一体、彼は何者であつたのだろうか。

聖書はサムエルを、シロの聖所で育つた祭司として、また諸部族の宗教的調停者たる師士（裁き人）として、また王国形成にかかわる預言者として、描いている。したがって研究史は、サムエルという人物像をめぐって紛糾をきわめている。多くは、これらいずれかの職位にサムエルをあてはめようと試みているが、他方では、サムエルの若い母ハンナがイエスの母マリアを予示するように、サムエルをこれらすべての職位を合わせもつキリストの予示者と考える者もある⁽¹⁾。サムエルに関する聖書伝承はさまざまな物語や、ただちに史実とはみなしがたい報告、あるいはずっと後代の、捕囚期（前六世紀）の申命記学派と呼ばれる人たちの大胆な書き込みなどを含んでおり、歴史上のサムエルを確定することを著しく困難にしているのである。しかしながら、一点のみは、動かしがたい事実がある。それは、あの大敗戦によるカタストロフィーの後、サムエルと呼ばれる偉大な一人の人間を中心にイスラエルは秩序を取り戻したということである。だからこそ、その後の歴史はサムエルについてさまざまに、時には史実

に反することをも、語り続けたのである。したがって問題は、サムエル諸伝承の中から、なぜ彼が全イスラエルの宗教的指導者になりえたのか、それを語る記述を抽出することによって、解くことができるだろう。つまり、彼が全イスラエルの宗教的指導者であったという点ではなく、宗教的指導者になったという点に検討を加えるならば、後代に書き加えられた多面的なサムエル像以前の、歴史上のサムエルに一步近づくことができるように思われるのである。

聖書伝承によれば、サムエルは幼児期にシロの聖所に預けられ、祭司エリのもとで、祭司見習いとして育てられ、成長していった。さまざまに挿入されたエピソードを別にするれば、この伝承内容の歴史性を疑うべき理由は何も無い。ただ問題は、サムエルがシロの若き祭司であったというだけでは、あの大敗戦によって、祭司エリ一族の没落ととも、彼も歴史から姿を消してしまった筈なのに、むしろ反対に彼のみが宗教的指導者として認められたという事実である。この点について注目すべき聖書記事がある。それによると、サムエルは神殿において、神がエリの家を罰するであろう、という啓示を受け、それをエリに語ったのである（上三章一〇節以下）。仮にこれが事実であるならば、サムエルは祭司エリ一族に属しながら、しかし精神的には彼らに対立する預言者的な視点をも持っていたことになる。⁽²⁾しかし、エリに神からのわざわいを告げたというだけでは、なお、サムエルが戦後、全イスラエルの指導者になったことの説明としては、十分ではないであろう。推測するに、おそらく彼は、エリへの私的な預言の告知ではなく、そうではなくて、全イスラエルを代表する長老たちに、決して忘れることのできぬ預言を、しかも災いの預言を、語ったのではあるまいか。この推測の根拠をなす聖書記事を参照してみよう。

「三章二節主は再びシロで現れられた。すなわち主はシロで、主の言葉によって、サムエルに自らを現された。こうしてサムエルの言葉は、あまねくイスラエルの人々に及んだ。

第四章一節イスラエルびとは出てペリシテびとと戦おうとして、エベネゼルのほとりに陣をしき、ペリシテびとはアペクに陣をしいた」

これは日本聖書協会（一九八一年版）の翻訳である。これのみならず、ほとんどの訳は、日本語訳に限らず、ヘブライ語テキスト（マソラ本文）の章節の位置を変えている。ヘブライ語テキストでは、三章二一節の後半部分が四章一節になっているのである。それゆえ、新共同訳（一九八七年）では次のようになってい

「第四章一節サムエルの言葉は全イスラエルに及んだ。

神の箱、奪われる

イスラエルはペリシテに向かって出撃し、エベン・エゼルに陣を敷いた。一方、ペリシテ軍はアフエクに陣を敷き」

新共同訳はテキストの第四章一節をそのまま採用しているが、「神の箱、奪われる」という見出しを挿入することによって、内容を切断し、日本聖書協会訳と同じ読み方をしている。それは、旧約研究のある成果を前提にしているからである。それによれば、第四章は、前に紹介したペリシテ戦争についての記事であり、最初の遭遇戦での敗北、神の箱の投入、歓声、ペリシテ人の言葉、イスラエルの敗北、エリの死、ピネハスの妻による子の命名で終わっており、サムエルは一切現れない。反対に三章末尾はサムエルの啓示体験について語っているので、四章一節の「サムエルの言葉は全イスラエルに及んだ」という文章も、本来は三章末尾に属していたのであろう、と推測されたわけである。^③ 一見、どうしてもよい些細なことのようにも思えるが、しかし、この節の移動は原文の読み方に大きな違いをもたらすと思われる。

ヘブライ語原文の四章一節をそのまま読むと、先ず、「全イスラエルへのサムエルの言葉があった」とあり、次に

ヴァアという接続詞で結ばれた文章が続くが、このヴァアには「その結果として」という意味と、反対に「しかし」という意味がありえる。⁽⁴⁾ 後者をとれば、「全イスラエルへのサムエルの言葉があったが、しかしイスラエルはペリシテと戦うために戦場へ出て行った」となる。

このように解釈すべき一つの理由は、通常、聖戦の記述の場合、敵の攻撃的進出に対して、次に自己防衛のためのイスラエルの出陣が語られるのが普通だが、今の場合、イスラエルの出陣から書き出されていて、やや異常に思えるからである。しかしその点とはかくとして、もし以上のように四章一節を解釈できるとすれば、歴史上のサムエルは、この時点で、ペリシテ軍との戦闘突入、なかならず神の箱の投入に反対し、その場合に生じるわざわざを全イスラエルに預言した可能性があり、それにもかかわらず戦争が行われたので、四章二節以下にはサムエルが登場してこないのではなからうか。そして、現実に敗戦が生じたので、彼の預言の正しさが事後的に認められ、彼は敗戦後のイスラエルの宗教的指導者となったのではないのか。そして、サムエルの預言がイスラエルの敗戦ないしわざわざいの預言であったがゆえに、ペリシテ側も、サムエルがイスラエルの指導者的位置につくことに異論を唱えなかったのかもしれない。⁽⁵⁾

加えて、敗戦後のイスラエルのきわめて深刻な精神状況を推量する必要もあるかと思う。

神の現臨を表象する神の箱は奪われ、ペリシテ監視下の遠い地に置かれている。それは、空間的のみならず精神的にも、神とイスラエルとの隔離を意味する。この遠くにいます神は、このたびの敗戦をもたらしたのかもしれない。祭司エリー族も今はいない。神とイスラエルの接点が失われた時、イスラエルはかつてのごとく宗教的理念で結ばれた民族の共同性をはたして維持することができるのだろうか。少なくとも、遠くにいます神とイスラエルをつなぐ媒介者がいなければならぬ。⁽⁶⁾ そして彼は預言者の精神をもつ者でなければならぬ。なぜならば今や神

の意図はつかみがたく、接近しがたいからである。それゆえ、預言者サムエルが登場し、イスラエルの内面的崩壊を防いだのであろう。

正確なことは何もわからない。しかし、永い年月にわたって、預言者的精神をもつサムエルが、ベテル、ギルガル、ミズパなどの地方聖所を巡回し、彼の属するエフライム部族のみならず、部族間の宗教的調停者（裁き人）として働き、かつその折々に、神へ犠牲を捧げる祭司としての役割をもはたしたことは確かなことのように思える（上七章一五―七節）。

ところが、それからずっと年月が過ぎ、おそらくサムエルの晩年、イスラエル内部において大きな出来事が生じた。すなわち諸部族を代表する長老たちが集まりサムエルに王制の樹立を要求したのである。そのいきさつについて、関連記事が二つある。内容上かつ伝承史上、重要な箇所なので、AとBとに便宜分けし、両者を比較してみたい。

A 「この時、イスラエルの長老たちはみな集まってラマにいるサムエルのもとにきて、言った、『あなたは年
 老い、あなたの子たちはあなたの道を歩まない。今ほかの国々のように、われわれを裁く王を、われわれのため
 に立ててください』。しかし彼らが、『われわれを裁く王をわれわれに与えよ』と言うのを聞いて、サムエルは喜
 ばなかった。そしてサムエルが主に祈ると、主はサムエルに言われた、『民が、すべてあなたに言う所の声に聞き
 従いなさい。彼らが捨てるのはあなたではなく、わたしを捨てて、彼らの上にわたしが王であることを認めない
 のである。彼らは、わたしがエジプトから連れのぼった日から、きょうまで、わたしを捨ててほかの神々に仕え、
 さまざまなことをわたしにしたように、あなたにもしているのである。今その声に聞き従いなさい。ただし、深
 く彼らをいまして、彼らを治める王のならわしを彼らに示さなければならぬ』」（八章四―九節）。

このあと、専制君主としての王の姿が描かれて(一〇—一八節)、つづいて右の引用文と内容的に類似の叙述が続く。

B「ところが民はサムエルの声に聞き従うことを拒んで言った、『いいえ、われわれを治める王がなければならぬ。われわれも他の国々のようになり、王がわれわれをさばき、われわれを率いて、われわれの戦いにたかうのである』。サムエルは民の言葉をことごとく聞いて、それを主の耳に告げた。主はサムエルに言われた。『彼らの声に聞き従い、彼らのために王を立てよ』。サムエルはイスラエルの人々に言った、『あなたがたは、めいめいその町に帰りなさい』(八章一九—二二節)。

厳密な論証を試みようとするならば大幅なスペースが必要だろうし、また現代の旧約研究の水準からすれば、その必要もないと思われるので、結論のみを述べたい⁽⁷⁾。

最初の記事Aは、ずつと後の時代の、バビロン捕囚期の申命記学派が、最古の伝承Bをもとにして作成したものである。この伝承Bにおいては、王を樹立する根本動機は戦争を行なうということにあり、その必要上、イスラエル内部での統治権と裁判権をも認めようというのである。他の国々のようになる、という言い方も、他国のごとく独立国家になる、というニュアンスが込められていたであろう。それに対して、申命記学派は、原伝承Bにおける王による戦争遂行という点をカットする。その結果、「われわれを裁く王」が強調され、一方で、王樹立の理由がサムエルの老齢とその子供たちの不誠実に帰され、他方で、「裁く王」を求める長老たちに対して、「裁き人」サムエルが不快を示したごとく描かれる。他の国々のようになる、という原伝承の言葉も、真実の神を捨て「ほかの神々に仕える」という意味で解釈される。それというのも、捕囚期の申命記学派にとっては、戦争を行なうというようなことは問題にはなりえず、むしろバビロンという異教の地で、信仰を、捕囚をもたらしたその神への信仰を守り

抜くことが切実な課題だったからであり、そのために信賴性のある古い伝承Bを保存しつつ、同時に時代状況に対応すべく記事Aを作成したのである。

そういうわけで、サムエル時代に接近するためには、原伝承Bのみに依拠しなければならないが、その短い伝承の核心部分は、王を要求する民の声を聞き、サムエルが神に祈り、その祈りのなかで「彼らの声に聞き従い、彼らのために王を立てよ」という神の意志を知ったという点にある。

預言者の内奥の世界に立ち入ることはできないけれども、われわれはここで祭儀での共同祈願でもなく、また呪術的でもない個別的な祈りという宗教史上まことに重要な出来事に遭遇しているのである。

すでに指摘したように、古いイスラエルの信仰からすれば、イスラエルの王は神のみであった。むしろサムエルは、この古い信仰を守る立場に立っていた。彼の生涯は、敗戦後の思想的危機状況を克服して、かつての宗教的誓約連合を再建することであったから、古い信仰の立場を固執するのは当然なことであった。しかし民を代表する長老たちは、おそらくペリシテ人による経済的収奪を打破するために、権力を集中して王を立てることをはかった。サムエルは衝撃を受け精神的に困窮した。宗教的理念の対立だけではなかった。実際に王を立て、戦争政策を推進し、そして戦争に突入していくならば、はたしてどういう結果を招くのだろうか。彼は、おそらく一世代前の、あの大敗戦を決してわすれることができなかった。それゆえ、サムエルは長老たちの要求を拒否すべく、神に祈った。再びサムエルに衝撃が襲った。神が、王を立てよ、とサムエルに語ったのである。そして、その後、彼はどうしたのか。

サムエルが古いイスラエル秩序の代表者だったから、王国形成に関与しなかったという見解もある⁽⁸⁾。しかし、宗教的指導者であるサムエルの関与なくしてイスラエルに王権が樹立されたとは思えないし、また聖書諸伝承は、必

ずしも歴史的事実を記憶してはいないが、いずれもサムエルの関与を語っているのである。つまりサムエルは、祈りのなかで、自らの信念を捨て——その信念は彼にとつて王としての神を擁護しようとするものであった——、神の意志に従ったのであった。一瞬、彼の心のなかに、神は王を立てよと命ずることによって、その王によって悪しき民を罰しようとしてされているのか、それともその王によって苦難に沈む民を救済されようとしているのか、いずれかよく解らないという疑惑が生れたかもしれない。いずれにしてもサムエルは、祈りのなかで自らを越え、イスラエル史の一つの転回点を用意したのである。⁹⁾

推測するに、サムエルのこの個的な宗教的祈りは、彼の母ハンナから学び、受け継がれたのではないかと思う。ハンナには子供がいなかった。「また、彼女を憎んでいる他の妻は、ひどく彼女を悩まして、主がその胎を閉ざされたことを恨ませようとした」(一章六節)。年一度、定例となっているシロの神殿への巡礼のとき、ハンナは聖餐の場から一人離れて、神殿の内部に歩んだ。

「ハンナは心に深く悲しみ、主に祈って、激しく泣いた。そして誓いを立てて言った、『万軍の主よ、まことに、はしための悩みをかえりみ、わたしを覚え、はしためを忘れずに、はしために男の子を賜わりますなら、わたしはその子を一生のあいだ主にささげ、かみそりをその頭にあてません』」(一章一〇—一節)。

神に子を願うハンナは、もし子が与えられるならば、ナジルびととして、つまり自分の子ではなく、神のものとして神に捧げる、と誓うのである。子が与えられるならば、その子を手離すという誓い、その誓いは祈りのなかから生れてくる。右の引用文の最初の行の「主に祈って」という言葉は、原文ではアルという前置詞が使われ、形式的に直訳すれば「主のために祈って」と訳することができる。¹⁰⁾

同じようなことが、子の命名の際にもみられる。

「彼女は身ごもり、その時がめぐって来て、男の子を産み、『わたしがこの子を主に求めたからだ』といって、その名をサムエルと名づけた」(一章二〇節)。

「主に求めた」という言葉には前置詞ラが使われ、形式的には、「主のために求めた」とも訳せる。

ハンナがその子を神に奉獻する決意を語ると、夫は

「ただどうか主が彼の言葉を実現してくださるように」(一章二三節)

と答える。⁽¹¹⁾

以上から推測するに、ハンナは男の子を求める自然の気持ちとともに、子の生れぬ理由として、神が自分を見捨てたまわれたかという宗教的不安を抱いていたのであるが、ある時、祈りのなかで、神もまた一人の男の子を求めている、という神の心を知り、子が生れたならば、つまり神が自分を覚えていてくれたならば、その子を神のものとして、と誓った。ハンナには、一人の男の子を求める神の心が強く感じられ、ほとんど言葉として聞こえるほどであったので、その神の言葉を夫に語った。なぜだかわからないが、神は、ハンナ以上に自らに属する一人の子を必要としていた。

かくして、かつての、正妻として嫡男を望んだハンナの願いは、祈りにおいて突破され、サムエルの生涯の方向性が、生れた時点で決定された。自分の生涯と境遇のいきさつを、サムエルは何度となく母から聞いたはずである。「母は彼のために小さい上着をつくり、年ごとに、夫とともにその年の犠牲を捧げるために上る時、それをもってきた」(二章一九節)。その母の話は、とりわけ祭司エリ一族が没落した時、彼の使命を支える内的確証をなしたかもしれない。神が一人の男の子を必要としたのは、今まさにこの時のためだったからである。

4

- (1) H.W.Hertzberg, *Die Samuelbücher*, 1960, S.31.
 - (2) M.Noth, 'Samuel und Siloi', VT13 (1963) 390-400.
 - (3) L.Rost, *Das Kleine Credo und andere Studien zum Alten Testament*, 1965, S.127.
 - (4) E.Kautzsch, *Gesenius' Hebrew Grammar*, (translated by A.E.Cowley), 1980, §III, 'The Imperfect with Waw Consecutive, e (I, Rem. 4) p.327.
 - (5) M.Buber, 'Der Gesalbte', *Werke II*, S.834.
 - (6) A.Wénin, *Samuel et l'instauration de la monarchie (IS1-12)*, 1988, p.101-2, 111.
 - (7) H.J.Boecker, *Die Beurteilung der Anfänge des Königtums in den deuteronomischen Abschnitten des I.Samuelbuches*, 1969, S.77.
 - (8) P.Mommer, *Samuel, Geschichte und Überlieferung*, 1991, S.206-7, 211.
 - (9) A.Weiser, *Samuel seine geschichtliche Aufgabe und religiöse Bedeutung*, 1962, S.33.
 - (10) J.P.Fokkelman, *Narrative Art and Poetry in the Books of Samuel*, vol.IV, *Vow and Desire*, 1993, 'The choice of 'al is unique, because it is never used for the one to whom one prays, but for the matter for which, or the person for whom, one prays, in the sense of "for whose benefit"', p.35.
- (11) 「彼の言葉を」は直訳。「その言われたこと」を（日本聖書協会訳）、「そのこと」を（新共同訳）、「君の言葉通りに」（関根訳、岩波文庫）。関根訳は原文を修正している。

二 王サウル

長老たちがサムエルに王の樹立を求めたのは、彼らの眼に、ペリシテ支配を軍事的に打破する可能性を持つ一人の人物が立ち現われたからである。

彼の名前はサウルといい、ベンヤミン族の富農で、東ヨルダンつまりガリラヤ湖から死海に流れるヨルダン河の東部、したがってイスラエル主要領域から隔離された地において、当時アンモン人に包囲されていたイスラエル都市ヤベシ・ギレアドを、緊急の召集軍を率いて解放したカリスマ的軍指導者である。ヤベシ・ギレアドはエフライム部族に属するともガド部族に属するとも諸説は分かれるが、いずれにしてもベンヤミン部族のサウルが、宗教的な召命体験を受け、限られた召集軍とともに熱狂的に行動し、他部族の都市を救出したということは、イスラエルの民衆に強烈な印象を与えたに違いない。それゆえ長老たちは、この一時的なカリスマ的指導者を王に立て、制度としての軍事王制を樹立して、本来の敵であるペリシテ人と対決しようとした。

ところが、サウルが王につく手続きに関して、聖書は三つの、内容も文学類型も異なる伝承を伝えている。

第一は、失われた父のろばを捜しに行ったサウルが、たまたま預言者サムエルを訪ねると、サムエルの方ではサウルの来訪を予見しており、「招かれていた二十人」とともに祭儀的な食事に彼を招待し、翌朝、君侯（ナギード）になるべく彼に油を注いだ。帰路、サウルは預言者集団と出会い、神の霊を受け、預言をした（上九章一節―一〇章一六節）。

第二は、サムエルが古い聖所のあるミズバに民を集め、その集会で、イスラエルのすべての部族からサウルがク

ジによって王に選ばれた（一〇章一七―二七節）。

第三は、右にみたヤベシ・ギレアドの解放後、「さあ、ギルガルへ行つて、あそこで王国を一新しよう」というサムエルの言葉に導かれて、民はベンヤミン部族領の聖所ギルガルでサウルを王に立てた（十一章）。

以上の三つの伝承から歴史過程を再構成することはきわめて困難であり、「三つの伝承は三つの異なる出来事を前提とする」という立場から、⁽¹⁾「同一事件を三つの観点から報告した記述」という立場まで、⁽²⁾さまざまである。

いずれも推測を越えるものではないが、サウルが最初の王になる背景には、ヤベシ・ギレアドの解放という出来事があったことだけは確かであると思われるので、先ず右の第三の伝承を検討しよう。ここでは、サウルを王に立てるのは民であるが、その際の手続きについては何も述べられてはいない。「さあ、ギルガルへ行つて、あそこで王国を一新しよう」というサムエルの言葉が、そのままではなくとも或る史実性を仮にもつとすれば、その意味は、かつての、神のみが王であるとするイスラエル宗教連合が、同一の神の下に立ちつつも今やサウル王国を形成するということであろうから、軍事、裁判、祭儀などに関して、新たな行為規範の設定が考えられていた筈である。おそらく、サムエルはイスラエルの宗教的理念の枠内に王権の射程範囲を限定しようとしたであろうから、民の歓呼賛同というカリスマ的指導者の選抜の場合とは違って、王樹立のプロセスには宗教法的手続があったと思われる。この点については右の第二の伝承に注目する記事がある。この伝承は、サウルがクジ神託によって選ばれたとするものであるが、それがサウルの王選出を神に帰するところの、史実に反する正当化理論であるのか、それとも民によって選ばれた王を、操作されたクジによって選ぶ儀礼があったことを伝えているのか、よくわからない。が、このミズバの集会の伝承のなかに、史実を伝えていると思われる箇所がある。

「その時サムエルは王国の掟（ミシユパート）を民に語り、それを書に記して、主の前に納めた。こうしてサム

エルはすべての民をそれぞれ家に帰らせた。サウルもまたギベアにある彼の家に帰った。そして神に心を動かさせた勇士たちも彼と共に行った。しかし、よこしまな人々は「この男がどうしてわれわれを救うことができよう」と言つて、彼を軽んじ、贈物をしなかった。しかしサウルは黙っていた」(一〇章二五—二七節)。

何よりも最初の一行が重要である。ベン・バラクという研究者によれば、ミズパにおいて、かつてのシナイ契約およびシケム契約と匹敵する宗教的な契約締結があつたとされる。すなわち、モーセを仲介者として原イスラエルの成立をもたらしたシナイ契約、ヨシユアを仲介者として征服による定住の段階に入る際のシケム契約、そしてサムエルを仲介者として王国を形成する際のミズパの契約、これら三つの出来事には、聖書資料から推定するかぎり、指導者の存在、民の集会、法的ドキュメントの公的朗読と書写ならびに祭儀的行為が共通要素として抽出できるとされ、それぞれの過去を体現する人物、モーセ、ヨシユア、サムエルが、新しい時代を開始すべく、かつての宗教的原理のもとで契約内容を定めたとされる。⁽³⁾

この学説が正しければ、サウルはイスラエルを代表する長老たちの聖なる契約によって王に選ばれ、その権限に關しても、宗教的に裁可された法的ドキュメントによつて、制度的・恒常的な基盤を与えられた。おそらく歴史過程はこのようだったのである。ベンヤミンの聖所ギルガルではなく、ミズパが選ばれたのは——それが史実であるとするれば——、サウルがベンヤミン部族に属していたので、一部族を越える王国形成の場としてギルガルは不適切だったからである。

さて右に引用した記事によれば、サウルは交通の要地を見下ろす町ギベアに帰る。考古学の発掘によつて、ギベアにサウルの要塞があつたことが報告されている。そのサウルに「神にその心を動かされた勇士たち」つまりカリスマ的戦士団が従つた。おそらく彼らはサウルとともにヤベシ・ギレアドの救出に参加した者たちであろう。しか

し、「よこしまな人々」がいてサウルの王権を認めなかった。最初から王に敵対する勢力が存在したのである。

サウルによる対ペリシテ戦争がいかなる経過をたどったのか、聖書の叙述は、長期にわたる戦いを一日の出来事のごとく描く叙事詩の文体をとっており、また二、三の逸話風の物語を挿入しているだけなので、正確なことは何もわからない。ただ、ギベアにいるペリシテ駐屯軍を奇襲によって破ったこと、ギベア北東八キロの地ミクマシで再び奇襲によってペリシテ襲撃隊を打破し、一時的に、ベンヤミンとエフライムの丘陵地帯からペリシテ軍を排除したこと⁽⁵⁾、その後も小規模な戦闘が続いたこと、などは確かであろう。しかし、いずれにしても、いつしか、組織的に行動するペリシテ軍との全面的な対決は不可避であった。それゆえサウルは、軍事王制の確立政策を推進した。先ずは軍制改革が急務だった。

「サウルの一生の間、ペリシテ人と激しい戦いがあった。サウルは力の強い人や勇気のある人を見るごとに、それを召し抱えた」(十四章五二節)。

サウル軍団の主力は、その時々々の農民召集軍であり、したがって、彼の軍事政策もカリスマ的指導者による軍事的防衛政策という性格を色濃く残したが、しかし同時に、彼は常備軍を形成し、彼らに土地を所領として与えた⁽⁶⁾。新しい租税政策も導入されたらしい(十七章二五節)。これらの結果、イスラエル内部に深刻な事態が発生した。

サウルの新しい政策は、預言者サムエルとの決定的対立を生んだのである。

聖書は、王と預言者との、政治と宗教との劇的な衝突を、二つの異なる物語によって説明している(十三章七一十五節および十五章一―三五節)⁽⁷⁾。しかし研究史は、これらの物語、特に主要な物語を、後代に作成されたものと考えている。多分、この研究史の判断は正しい。したがって、両者の衝突の具体的原因はもはやわからない。原因はわからないけれども、しかし衝突の事実を伝えていると思われる伝承がある。それを見よう。

「サムエルはサウルに言った、『あなたと一緒に帰りません。あなたが主の言葉を捨てたので、主もあなたを捨てて、イスラエルの王位から退けられたからです』。こうしてサムエルが去ろうとして身をかえた時、サウルがサムエルの上着の裾をとらえたので、それは裂けた。サムエルは彼に言った、『主はきょう、あなたからイスラエルの王国を裂き、もつと良いあなただの隣人に与えられた』(十五章二六―二八節)。

物語本体に挿入された民話風のこのエピソードに、歴史的記憶を読み取ろうとするのはおかしいかもしれない。しかし先ず、この記事によれば、サムエルがサウルと衝突したとき、王サウルを否定したが、王制自体を否定しなかったことに注意すべきである。世俗的な王権の要求が古い宗教的伝統と衝突したというだけであるならば、サムエルはサウルのみならず王制を否定したであろうが、彼はそうしなかった。そのことはこれまでみたサムエル像に合致するのである。次に、王国をサウルの隣人に与えるという預言がなかったならば、のちにみるサウルによるダビデの迫害という出来事は生じなかったと思われる。将来、サウルは、長く信頼した優秀な軍指導者の一人ダビデを、嫉妬ゆえに、あるいは狂気ゆえに、殺害しようとする。それもペリシテ戦争を目前にしている時である。その一因は、サムエルの右の預言にあつたのではないかと思う。最後に、上着の裾を破るという行為は、古アッシリアの法慣習において、市民権剥奪を示す法的な象徴行為であつたことが知られている。これから推測するに、王と預言者の衝突の際、王サウルが法的に預言者サムエルから公的活動の自由を奪い、サムエルはかの預言を残して去つて行つた、ということが考えられる。いずれにしても、両者の対立後、歴史から消えてゆくのはサムエルであり、サウルはイスラエル長老たちを支持基盤として戦争政策を進めてゆくのである。したがつて問題は単なる政治と宗教との対立ではなく、両者の複雑なる緊張関係である。つまりサウル政権も、宗教そのものを否定したのではむろんなく、サムエルの宗教と対立する宗教政策を打ち出したことが問題だつたわけである。

といっても、サウルの宗教政策が革新的であったというわけではない。反対である。サウルは、聖書伝承によれば、軍事領域において、旧来の宗教的規定（犠牲による準備、神意を問う儀式、断食による祈願など）を頑なに守ろうとする（聖書はヨナタンの口を通してそうした態度を批判している¹⁰⁾）。また彼は、「口寄せや魔術師」を領土から追放した（上二八章九節）。

こうした記述からすれば、イスラエルの長老たちを支持基盤とするサウルは、イスラエルの宗教的伝統のかなり儀礼主義的性格の強い擁護者である。

ところが、聖書にはサウルの宗教政策に関して、きわめて問題的な記事がある。それによればサウルは、今や彼の敵となったダビデを擁護したという理由でイスラエルの祭司団を大虐殺したと言っているのである。

「王は言った、『アヒメレクよ、あなたは必ず殺されなければならない。あなたの父の全家も同じである』。そして王は周りに立っている近衛兵に言った、『身をひるがえして、主の祭司たちを殺しなさい。彼らもダビデと協力して、ダビデの逃げたのを知りながら、それをわたしに告げなかつたからです』。ところが王の家来たちは主の祭司たちを殺すために手を下そうとはしなかつた。そこで王はドエグに言った、『あなたが身をひるがえして、祭司たちを殺しなさい』。エドムびととドエグは身をひるがえして祭司たちを撃ち、その日亜麻布のエポデを身につけている者八十五人を殺した。彼はまた、つるぎをもって男、女、乳飲み子、牛、ろば、ひつじを殺した」（二二章一六―一九節）。

研究史は、ノブの祭司の殺害を、サウルとサムエルの対立（政治対宗教）という視点から解釈するか、サウルとダビデとの対立という視点から解釈するか¹²⁾、視点の違いはあるが、いずれにしても出来事の史実性に疑いをもつてはいない。

しかし、普通に考えれば、この記事の史実性はきわめて疑わしい。これまでサウルは宗教的伝統を重んじる政策をとってきたように思えるし、何よりも、正当なるイスラエル祭司団を殺害したとなれば、イスラエル召集軍の支持を失うことは眼に見えているからである。やがてペリシテ軍と全面的に戦うことになるサウルが、そのようなことをする筈がない。ではこの記事はなぜ書かれたか。

聖書記者はダビデの側に立って、悪しき王サウルによる、神がともにいるダビデ、への迫害を描いている。だから、サウルがダビデを迫害したとき、その時、聖書記者の眼からすれば、サウルは神に反逆したことになるのである、そのことをわかりやすく示すために、ノブの祭司団の虐殺を描くのである。

しかし、この聖書記者は、何の材料もなく右の記事を書いたのではない。彼の作業は、おそらく、もつと手の込んだものである。

右の記事の描写のなかでは、祭司八十五人以外にも男、女、子、家畜まで殺されている。つまりこの殺害は聖戦の理論にしたがって描写されているわけである。

歴史のなかのサウルは、祭司の町に、聖戦の一環として攻撃したことがある。が、しかしそれはカナン系の自治的な都市国家ギベオンだったのであって、イスラエルの祭司都市ノブではなかった。

ギベオンは、旧約聖書伝承によれば、イスラエルと平和協定を結んでいた(ヨシユア記九章)。そのことは「サムエル記」も知っている。

「ギベオンびとはイスラエルの子孫ではなく、アモリびとの残りであって、イスラエルの人々は彼らと誓いを立てて、その命を助けた。ところがサウルはイスラエルとユダの人々のために熱心であったので、彼らを殺そうとしたのである」(下二二章二節)。

歴史上のサウルは都市ギベオンを政治的および宗教的理由から軍事的に占領しようとしたと思われる。

北のイスラエル諸部族と、南のいわゆる大ユダ（ユダ、カレブ、オテニエル、カイン、エラメル、シメオンの六部族連合）とは、共通の信仰で結ばれていたが、しかし政治地理的には、カナン系都市国家群の介在によって分断されていた。ペリシテ軍はこれらの幾つかをすでに支配していたし、ギベオンにも守備隊をおいていた可能性もある。¹³⁾ サウルは、したがって、ギベオンを軍事的に占拠することによって、北のイスラエルと南のユダとを結びつけようとした。が、そのために、さらに、都市ギベオンの異教聖所を廃止して、これをイスラエルとユダとの中央聖所に作りかえようとした。¹⁴⁾ 実際、ソロモン時代には、ギベオンは重要なイスラエル宗教の聖所となっていて、カナン宗教の場ではない（列王記上三章四―五節）。この転換を行なったのがサウルであつたに違いない。その時、彼は、聖戦の名において、ギベオン祭司団を殺害したと思われる。次のダビデ時代にギベオンの残りの者たちは、サウルの家に対する血の復讐義務をはたすことをダビデに願ひ、許可されている（下二一章）。

以上から推測すれば、サウルによるイスラエル祭司団の虐殺は、歴史的事実ではなく、ダビデへの迫害を神への反逆と解釈した聖書記者が、サウルによるギベオン祭司団の殺害の伝承を使って記述したものではないかと思われる。そして、その、今では失われた伝承においては、サウルの行為は、異教に対する聖戦の仮借なき推進者として賞賛されていた可能性すらある。「サウルはイスラエルとユダの人々に熱心であつたので、彼らを殺そうとした」という聖書記事はそうした可能性を示唆している。

それでは最初の問題、すなわち預言者サムエルと王サウルとの対立はどこに由来したのであろうか。ひよっとしたら、両者は右のギベオン問題をめぐって対立したのかもしれない。サウルが聖戦の名において、また政治的軍事的な考慮から、カナン都市ギベオンの祭司団を殺害しようとした時、預言者サムエルはそれに反対する神の言葉を

告知したのではあるまいか。いずれにしても、両者は対立したが、イスラエル長老たちは王サウルを支持した。

注

- (1) G. Wallis, *Geschichte und Überlieferung*, 1969, S.72-3.
- (2) 石田友雄はか著『総説旧約聖書』日本基督教団出版局、一九八四年、二五六頁。
- (3) Z. Ben-bark, 'The Mizpah Covenant (I Sam 10 25)', *ZAW*91 (1979) 30-43.
- (4) P.A. Arnold, *Gibeon, the Search for a Biblical City*, 1990, p.92ff.
- (5) V.Ploug, *The Reign and Rejection of King Saul*, 1989, p.97-8.
- (6) J.A.Soggin, *Das Königium in Israel*, 1967, S.46-50.
- (7) H.Donner, *Die Verwertung des Königs Saul*, 1983, S.28-9,35; F.Stolz, *Jahwes und Israels Kriege*, 1972, S.145-6.
- (8) F.Stolz, *Das erste und zweite Buch Samuel*, 1981, S.154.
- (9) M・メツガー、山城哲雄訳『古代イスラエル史』新地書房、一九八三年、一一二頁。
- (10) サムエル記上二四章二四―三〇節。
- (11) タドモール、前掲書、一五九頁。
- (12) U.Berges, *Die Verwertung Sauls*, 1989, S.141.
- (13) J.Blenkinsopp, *Gibeon and Israel*, 1972, p.2-3, 62-3.
- (14) K.-D. Schunk, *Benjamin*, 1963, S.135.

四 ダビデ逃亡史

ダビデが王になるまでの、さまざまな資料からなる物語群は、のちの時代にダビデ王朝の正当性を擁護する観点から編集され、研究史上ダビデ台頭史と呼ばれる一つの歴史作品をなしていたが、その後、現在の「サムエル記」(上一六―下八章)に取り入れられた。⁽¹⁾ 詳細を別にすれば、こうした研究成果を否定することはできないが、しかし内容的にみれば、ダビデ台頭史は王サウルに迫害を受けたダビデの逃亡の歴史でもあるので、こちらの点にアクセントを置いて歴史上のダビデを追跡調査してみたい。というのも、旧約聖書の信仰世界においては、出エジプト伝承にせよ、また父祖たちの物語伝承にせよ、逃亡という行為にしばしば積極的な価値付与がなされているからである。いつも逃げ出してしまえばいいというわけではない。しかし、時には、逃げることによって、あのピューリタンたちのごとく、歴史における新世界を切り開くことができるのである。

聖書物語において、ダビデは敵の戦士ゴリアテを倒す羊飼いの少年として姿を現す。しかし、これは歴史的事実ではおそらくない。⁽²⁾

確かなことは、ダビデがユダ出身であったこと、そしていわば義勇兵としてサウルの軍団に参加し、手柄を立てて昇進したこと、そして人に愛されたこと、ぐらいである。傾向的性格をもつ聖書記者(もしくは編集者)はこの最後の点を強調している。

「ダビデはサウルのもとに来て、彼に仕えた。サウルは非常に彼を愛して、その武器をとる者とした」(上一六章二一節)。

「ヨナタンは自分の命のようにダビデを愛した」（一八章一節）。

「イスラエルとユダのすべての人はダビデを愛した。彼が軍の先に立って出入りしたからである」（一八章一六節）。

「サウルの娘ミカルはダビデを愛した」（一八章二〇節）。

ヨナタンはサウルの長子である。

聖書記者の意図は、ダビデはこれほどまで愛された、にもかかわらずサウルによつて云々、という点に置かれていたのである。その意図はともかくとしてダビデが愛されたということは理解できる。南のユダから来た一人の青年が、北の諸部族のために命を賭けて戦い、手柄を立てたというのであれば、人々は喝采し、同じ部族仲間以上に彼を愛したとしてもおかしくない。ところが、ここで聖書記者の意図に戻れば、まさしくその愛が問題なのであった。つまり、サウルは人々のダビデに対する愛ゆえに、不安と嫉妬を抱き、かつての彼の愛を憎しみに急変させた。その際、聖書は明言してはいないが、かのサムエルの預言「主はききよう、あなたからイスラエルの王国を裂き、もつと良いあなたの隣人に与えられた」という預言がサウルの耳に不気味に響いていた。この預言ゆえに、サウルは単なる嫉妬ではなく、王権の篡奪者として、ダビデを殺そうとした。聖書は小さな物語群をつなぎ合わせて、このようにサウルによるダビデ迫害のいきさつを伝えようとしていると思う。が、一点、問題がある。この解釈では、サウルという人物が王権に執着するだけの利己的な人間としてのみ描かれている。しかし歴史上のサウルは、全イスラエルの運命を背負つて、軍事・政治の中心に立っていた。したがつて、サウルによるダビデ迫害の事情を、もつと広い歴史的諸経過のなかで考えるべきだと思ふ。

先ずサウルのダビデに対する愛をとりあげよう。このこと自体は、史実であろう。そうでなければ、サウル宮廷

でのダビデの地位は考えられない。しかしこのサウルの愛は、現在の文脈では、悪霊に悩むサウルをダビデが上手に琴を弾いて癒したという物語のなかにはめ込まれている（一六章一四―二三節）。したがって、「サウルは非常に彼を愛して、その武器を執る者とした」という言葉が前後の文脈とよくマッチしていない。本来は、ダビデが優れた軍人だったので、サウルは彼を愛した筈である。しかし、それだけではなく、その愛には政治的意図が込められていたように思う。というのは、サウルは娘ミカルとダビデとの結婚を認めているからである。

聖書の記述によれば、サウルはペリシテ軍の手によってダビデを殺すために、もし危険な戦闘に勝つならば、褒美としてその娘をダビデの妻として与えることを約束した（一八章一七―二七節）。しかし「主の戦い」（一七節）つまり聖戦において、褒美のために戦うということは、理論においても事実においてもありえない。だからこの記述は後代のフィクションである。実際は、王サウルは、北イスラエルの地で、南のユダから来た戦士たちの指導者となっていたダビデと姻戚関係を結ぶことによって、あのギベオン問題でみたように、イスラエルとユダとの政治的軍事的な関係構築の手がかりを作ろうとしたのではなかったか。

サウルの軍団は、従来どおり部族のおよび領土的な基礎の上に編成されていた。したがって、大ユダのさまざまな地から来た志願兵たちは独自の一師団を形成していたと思われる。⁽³⁾ミカルと結婚した時点でダビデは、その指揮官であったに違いない。聖書には、今では理由のよくわからないダビデと彼の兄との言い争いの記事が、ゴリアテ物語のなかに挿入されている（二七章一八―二九節）。この記事は、ダビデがユダ出身師団の指揮官になる過程で、なんらかの内部的な権力闘争があったことを示すのかもしれない。むしろ確かなことは言えない。

いずれにせよ、ダビデの指揮するユダ師団は、サウルの軍団のなかで相対的な自立性をもっていたであろう。それは同じ部族意識からだけではない。サウルは、ペリシテから奪回した土地を、「千人の長、百人の長」に所領とし

て与えた(二二章七節)。したがってサウルとダビデとの関係は一種の封建的な関係であり、ダビデは相対的に自立的な経済的基盤をもっていた。この自立性ゆえに、ダビデは独自の作戦を立て、軍功を収め、イスラエルの人々の賞賛を受けた。彼が一方的にサウルの命令に従うだけでの存在であつたならば、彼の勝利はただちに王の勝利とみなされていたであらう。

おそらくサウルは、娘ミカルをダビデと結婚させることによって、彼の地位を引き上げつつ、彼を王家に結びつけ従属させようとしたのであらう。推測が正しければ、そうすることによって、彼はユダにおける政治的な権力形成を構想していた。サウル王家と姻戚をもつダビデによつてその構想を実現できると思つたのであらう。しかし、両者の関係は、突然、破綻をきたした。その間の消息をあるいは伝えているかもしれない一つの記事がある。それによれば、ダビデは王家の祭儀よりも故郷の彼の一族の祭儀を優先させることによって、王権への反逆という疑惑をサウルに引き起こすのである(二〇章二四―三四節)。

これが史実がどうかかわらないが、何かの機会に、ダビデにおける独立ユダという意識に触れた時、サウルはあの彼の構想が内側から崩れるように感じたのかもしれない。確かなことは何もわからない。ただ、ダビデにおけるある独立性を、サムエルの預言の光で見た時、サウルに深い疑惑が生れたことだけは確からしい。

ダビデはサウルの勢力圏から逃れて、ユダの荒野に行く。
ダビデのもとに特徴的な社会層が集まってくる。

「こうしてダビデはその所を去り、アドラムの洞穴へ逃れた。彼の兄弟たちと父の家の者は皆、これを聞き、その所に下つて彼のもとに來た。また、虐げられている人々、負債のある人々、心に不満のある人々も皆、彼のもとに集まつてきて、彼はその長となつた。おおよそ四百人の人々が彼と共にあつた」(二二章一―二節)。

ここには古代社会に共通するイスラエル社会の根本的な矛盾をうかがうことができる。つまりそれは、自由な農民・牧羊者が分解し、一方で土地や財産の集積が進み、他方で、土地喪失農民や債務奴隷が生れてくるという現象である。ダビデのもとに集まった人々は、債務奴隷となることを拒絶した、したがって非合法的な、完全市民権を奪われた逃亡農民・小家畜飼育者であった。四百人のなかには彼らの家族も含まれている。

したがって、ダビデの団は最初から、言葉の素朴な意味で、いかに生きるべきか、という問題を抱え込んでいた。聖書資料はその点について二つの具体的な事例を伝えている。

一つは、ペリシテ掠奪隊の襲撃を受けていたケイラを解放し、おそらくかなりの期間、そこで生計の基盤を確保したことである。ケイラは「門とかんぬきのある町」（二三章七節）、つまり城塞都市であり、前一四世紀のアマルナ書簡では王制の都市国家であったが、今の時点では、「ケイラの住民」（ヨシエベイ・ケイラ）（五節）と並んで「ケイラの主人たち」（バアレイ・ケイラ）（一章一二節）が存在する貴族制都市国家であった。ダビデ団はいわば自主的な救援部隊として戦闘に参加し、聖書の言葉でいえば、「ケイラの住民を救った」のだが、悪く言えばそこに寄生した。ケイラはサウルの支配の及ぶイスラエル都市ではなく、また同族のユダの都市でもなく、独立のカナン都市だったので、寄生の場として適切だったのである。しかし、カナン都市ケイラは、あのギベオンと同じように、北イスラエルと南ユダとを分断する位置にあったので、しかもそこにダビデ団が定着したとの情報を得たので、サウルはケイラを包囲すべく農民召集軍を応召しようとした（八節）。そのことを知って、ダビデ団はケイラを出て、あともなくさまよい逃げた。そのことを知ることができたのは、おそらく、エリー族の末裔でノブの祭司の一人アビヤタルがケイラに来て、ダビデの側についていたからである（六節）。おそらく祭司アビヤタルがケイラに来たのは偶然ではない。かつての推測が正しければ、サウルはカナン都市ギベオンの祭司団を聖戦の名において虐殺した。そ

の政策に対して、イスラエルの祭司団はサウルの側についた。しかし、おそらく預言者サムエルは反対した。アビヤタルはこのサムエルの側につき、サウルと反対に、カナン都市ケイラを救出したダビデに従うことを決意した。それゆえダビデは、糧食補充の基地としてケイラを失ったが、エリ一族出身でしかも預言者サムエルの思想を継ぐ一人の正統なるイスラエル祭司アビヤタルを得たのである。彼は将来、ダビデの宗教政策に決定的な役割を果たすことになるであろう。

なお、ケイラを出たダビデ団は六百人といわれている(二三節)。最初の四百人から二百人増えている。したがって、ケイラ滞在期はダビデ団の結成時からかなりの時を経ていると思われる。それとも、この滞在期が長期において、その過程でアビヤタルのごとく多くの者がダビデのもとに集まったか。

もう一つの、ダビデたちの生活を伝える資料はナバル物語である(二五章)。

ナバルは非常に裕福で、羊三千頭、山羊一千頭を所有していた。羊の毛を切る祝祭の日、ダビデは十名の使者を送った。つまり十名で運べる分の糧食をナバルに要求した。なぜならば、ダビデたちは奪わなかつたし、奪う者からナバルの羊と山羊を守ったからである。つまりダビデ団は定住地域の外部で、依頼されざる私的警察団として働いた。しかしナバルは使者たちの要求を拒絶して言った。

「ダビデとは誰か。エッサイの子とは誰か。このごろは、主人を捨てて逃げるしもべが多い。どうして私のパンと水、また私の羊の毛を切る人々のためにほふった肉をとってどこから来たのかわからぬ者たちに与えることができようか」(二〇—二二節)。

自由な農民・家畜飼育者が分解し、一方にナバルのごとき富裕な者が現われるが、彼らの眼からすれば、ダビデたちは社会的価値のないアウトローでしかなかった。使者の言葉を聞くと、ダビデは青ざめた表情で、

「おのおの、そのつるぎを帯びよ」

と従士団に言った。つまり依頼されざる私的警察であることをやめ、アウトローとして居直った。その時、ナバルの妻アビガイルが、「パン二百、ぶどう酒の皮袋二つ、調理した羊五頭、いり麦五セア、干しぶどう百房、干しいちじく二百」つまり小軍団に典型的な備蓄食料をロバに乗せ、ダビデに謝罪し、ユダの有力部族（カレブびと）と決定的な対立を生むような蛮行を控えるように懇願した。その結果、ダビデとその一団はアウトローに転落することを思いとどまった。聖書はアビガイルが賢くて美しい女性であると述べている。その後、ナバルが死ぬと、ダビデはアビガイルを妻に求め、二人は結婚した。しかしそれは美しい恋愛物語というのではなかった。間もなく、ダビデはエズレルのアヒノアムを娶った。結婚はダビデにとって生きるための手段であった。

ダビデの従者たちは、経済的に没落した貧窮者であったし、また精神的な貧しさを抱えた人間たちであった。ダビデ自身も、王の娘ミカルを妻にもつ英雄的な軍指揮官という立場から、一転して今では反逆者として追われる立場であり、無法者の首領でしかなかった。それゆえダビデの一団は盗賊団となってしまう危険性を常に内にはらんでいた。だからダビデの課題は、従者たちに規律と誇りを与える指導者として、放浪を意味深き試練へと変えてゆくことであった。⁶⁾そして、やがて、本当の試練の時がやってきた。

おそらく、ユダにおけるサウルの影響力が徐々に拡大したのであろう。ダビデはユダの地においてはもはや安全ではないと判断した。以前、彼とその一団は死海の東にあるモアブの国へ行ったことがあるが、後のモアブ戦争の処理の仕方から見て、モアブでひどく圧迫されたい（下八章二節）。

ダビデはサウルの追跡が決して及ばぬ地へ行くことを決めた。つまりそれは、ユダとイスラエルの敵、ペリシテ都市ガテの王アキシンの所だった。ダビデ団はアキシンの傭兵部隊となったのである。

おそらくダビデは狂気につかれたのであろう。

「ダビデはその日サウルを恐れて、立つてガテの王アキシのところへ逃げて行つた。アキシの家来たちはアキシに言った。『これはあの国の王ダビデではありませんか。人々が踊りながら、互いに歌い交わして、

サウルは千を撃ち殺し

ダビデは万を撃ち殺した

と言つたのは、この人のことではありませんか』。ダビデは、これらの言葉を心におき、ガテの王アキシを、非常に恐れたので、人々の前で、わざと挙動を変え、捕えられて気が変になつた振りをし、門のとびらを打ちたたき、よだれを流して、ひげに伝わせた」(二二章一〇—一三節)。

もちろんこの記事は、歴史的事実を伝えてはいない。しかし、ダビデがガテの王アキシに仕えることを決めた時、従士団は彼が狂気につかれたと思つたであらう。敵の側につくよりも、盜賊団になつた方がまだましだったし、ダビデの決断は申命記学派風に言えば、「他の神々に仕えよ」(二六章一九節)という命令を意味していた。それに、ペリシテ軍をかつて撃つたダビデを、どうしてガテの王アキシが受け入れるだろうか。

しかしアキシはダビデを受け入れた。彼がイスラエル王サウルの憎しみの的であることがよく知られていたのであろう。おそらくそのことを、ダビデは計算して行動した。

ダビデは、ユダの領域を掠奪するという口実のもとで、南の町チクラグを所領として望み、許された。しかし、聖書資料によれば一年四ヶ月にわたるこの時期に(二七章七節)、ダビデはユダの敵であるアマレク人と戦い続けた。

ユダの経済は、小麦、大麦、スパルタ麦などの穀作や、オリーブ、ぶどう、いちじくなどの果樹栽培、そして羊や山羊などの小家畜飼育を主要なものとしているが、そのうち季節的にネゲブの荒野へ移動する小家畜飼育者は、ら

くだに乗って襲いかかるアマレク人の脅威に常にさらされていた。⁽⁷⁾しかし、それだけではなく、アマレク人は遊牧と掠奪だけでは生きていけない場合もあったので、農業可能地域への定着も試みざるをえなかった。その場合、ユダの農民の存在そのものが、彼らの生存を妨げた。⁽⁸⁾

ダビデはアキシの目のとどかぬ広い荒野で掠奪部族アマレクと戦い続けた。そして彼は、掠奪品を奪い返し、その一部を絶えずユダ各地の長老たちに「主の敵から取った分捕り品」として送った。その送り先はかなりの数にのぼる（三〇章二六―三一節）。

したがってダビデは、異教の地で、「主の敵」と戦っていた。それはあの時代にあつて驚くべき信仰である。が、その信仰はまた、ユダの長老たちと良好な関係をつくらうとする政治的考慮と、「ならず者」とみなされてきた従者たちを聖戦に参与するカリスマ的戦士団に鍛えあげるといふ指導者の考慮とを、含んでいた。⁽⁹⁾かつて荒野を放浪する逃亡奴隷にすぎなかったモーセの一団が原イスラエルを作ったように、ダビデの一団はやがてパレスチナに一大帝国を構築することになる。が、それはまた先のことであり、その間に、深刻な、きわめて深刻な試練が訪れる。ダビデは再び狂気につかれたかのごとくである。

サウルの率いるイスラエル全軍とペリシテ全軍との総力戦が間近に迫ってきた時、ガテの王アキシは信頼する傭兵隊長ダビデに従軍命令を出した。おそらくこの時、ダビデたちはペリシテ領から逃亡すべき時にぶつかった。しかし、ダビデとその一団は、女と子供と老人とを残して、アキシ軍に加わり、ペリシテ全軍の布陣するアベクに向かった。アベクは、エリの時代の大決戦の際、ペリシテ軍が結集した陣地である。一歩一歩、行軍する過程で、ダビデとその一団が何を考えていたのか、聖書資料は口を閉ざしている。アベクに着くと事態は急変する。アキシを除くペリシテ諸都市国家の王たちがダビデ団の参戦を拒絶したからである。戦闘中に裏切られることを恐れたので

ある。それゆえダビデ団は戦線から離れ、帰路につくことができた。ダビデが本当にイスラエル軍と戦おうとしていたのか、反対に戦闘中に裏切つてイスラエル側につこうとしていたのか、それとも結局は戦線離脱の命令を受けらるうと予測していたのか、一切は不明である。聖書資料が何も語らないということはやや異常である。彼らは生き残り、出来事だけではなく、行軍の動機をも後の時期に語ろうと思えば語ることができた筈だからである。

いずれにせよ、ダビデの一人は危機一髪のところ窮地を脱して、妻や子を残したチクラグへの帰路を急いだ。チクラグの町は火に燃えて灰燼に帰っていた。ただし、人間と家畜の焼死体はなかった。情報が速やかに伝わるパレスチナで、ダビデ戦士団がいなくなる日を待っていたアマレク人が、チクラグを襲つたにちがひなかった。彼らは人間と家畜とを掠奪した。つまり彼らは奴隷貿易にも従事していた。ダビデがユダの長老たちに贈物を贈り続けていた時、その贈物のなかには奪われた女や子供が含まれていただろう。だからこれまで、ダビデたちはスケールは小さくとも、文字通りユダの救済者として戦ってきたのである。

しかし今や彼らの方が救済者が必要としていた。その時の史実にさかのぼると思われる注目すべき記事がある。「その時、ダビデは非常に悩んだ。それは兵がみなその息子・娘のため心を痛め、ダビデを石で撃とうと言つたからである。しかしダビデはその神、主によって自分を力づけた」(三〇章六節)。

カリスマ的指導者は、従士団(帰依者)に幸福をもたらすことによって、そのカリスマを証ししなければならぬ。それが失敗した場合、危険で非日常的な生活軌道に人を導く指導者は時には死なねばならない。

しかし、ダビデは彼の神によって自分を支え、内的に崩れることはなかった。彼は再び兵士たちをまとめ、アマレク人の追跡に向かう。半砂漠地帯への追跡は道もわからず危険な行為であった。実際、三分の一の従士団は途中で脱落した。

ダビデは、同じカリスマ的軍指導者たるサウルにない一面をもっていた。あるいは今の時点で身につけた。サウルの場合、最初からカリスマとして登場し、王になってからも、農民召集軍のカリスマ的指導者としての性格を維持した。したがって、彼は常に召集軍ないし長老たちの支持を必要とした。その結果、サウルの軍事政策や宗教政策は伝統的性格が強く、時には、長老たちの意志に引きずられるという面があったように思う。つまり政治・軍事の論理を貫くことができない場合が生じた。むしろダビデにおいても、従士団のカリスマ支持が必要だった。しかし今、その支持が失われた時、それでも彼は神との関係のなかで、自分がカリスマ的指導者たることへの自覚をもった。カリスマのこの内的自覚が、一度離反した従士団をもう一度帰依者として彼にその運命を託すことを可能としたと思われる。

アマレク人への追跡の途中、ダビデたちは半死のエジプト人を発見する。彼はアマレク人の奴隷で、病気になるため砂漠の地に捨てられたのであった。だからアマレク人はエジプトと奴隷交易を行っていた。その奴隷を救うことによって、ダビデ団はアマレクの野営の場所を知り、ひそかに近づき、奇襲によってアマレク人を撃ち、奪われた女と子供すべてを救出した。そこにはダビデの二人の妻アビガイルとアヒノアムもいた(三〇章)。

それから間もなく、衝撃的ニュースがダビデに届いた。それはギルボア山の戦場で、イスラエル軍が壊滅し、王サウルとその長子ヨナタンが戦死したという知らせであった。

その時から、どれほどの時間が流れたかはわからないが、おそらくダビデの内面史に劇的な変化が生じた。

聖書の記述はきわめて簡潔である。それによれば、ダビデとその一団は、チクラグを去り、ユダの宗教的中心都市ヘブロンとその周辺の町々に住んだ。そして、

「時にユダの人々が来て、その所でダビデに油を注ぎ、ユダの家の王とした」(下二章四節)。

外面的出来事の経過については、のちに簡単な推測を行なうことにして、ここでは、これまでの聖書記者の観点を参考にしてダビデ内面史の総括を試みることにしたい。

基点はサムエルの預言である。王国を汝の隣人に与えるという預言が、サウルのなかにダビデに対する黒々とした疑惑を生む。おそらくダビデは、イスラエルのみならず王サウルへの忠誠心ゆえに、危険な戦闘を繰り返して、軍功を積む。そのことが、むしろ、サウルの疑惑を深める。ある時、サウルはダビデを反逆者として殺害することを決意する。聖書記者はその理由を「神から来る悪霊」(ルーアツハ・エロヒーム・ラア)・「主から来る悪霊」(ルーアツハ・ヤハウエ・ラア)がサウルに臨んだからだとしている(一八章一〇節、一九章九節)。というのは、サウルの行為は悪霊につかれた結果でしかないが、しかし一方で、その根源にサムエルの預言があったし、他方で、サウルの行為の結果として、ダビデは本当に王になるからである。つまりサムエルの預言は成就し、神の計画が実現するからである。

むろん逃亡中のダビデはそのことを知らない。彼とその仲間は、イスラエルとその神から追放され、道なき荒野を放浪していると思えなかった。少なくとも最初はそうだった。しかし、サウルの戦死を知った時、これまでの過去を振り返ってみると、ダビデ逃亡史は神と共に進む道程であることが歴然とした。これは聖書記者の観点ではあるが、おそらくダビデその人もいわば回心的体験のなかでそのことを理解した。

ケイラでは、イスラエルの祭儀資格を奪われた仲間たちの所に、しかも異教の都市に、突然、エリ一族の末裔の正統祭司アビヤタルが姿を現した。ナバルとの争いの時には、彼の妻アビガイルが現われて、ユダ部族の者の血を流さずに済んだ。反対に、間もなくナバルは死に、ダビデはアビガイルと結婚してユダの有力部族と一つの有効な関係を作ることができた。最大の危機の時、つまりペリシテの傭兵部隊として、アベクに行った時、むしろペリシ

テ側から戦線離脱を命じられ、危機を脱することができた。なるほどククラグは燃えていたが、危険に満ちた追跡のなかで、半死のエジプト人がそこにいた。そのエジプト人を救い、ダビデたちは掠奪者たちの場所を発見することができた。そして、この掠奪者は悪しき奴隷貿易に従事していたので、むしろ全員を生きたまま奪回することができた。

ダビデ逃亡史は苦難の歴史であったがキラキラ光る奇蹟で満ちていた。ギルボア山でのサウルの死を知った時、ダビデは過去を振り返り、神の意図を知った。その意図はすでにサムエルの預言によって与えられていた。かつての従士団の離反の際、ダビデは孤独のなかで、自らがカリスマ的指導者であることを内的に自覚したように、今はさらに大きく、自らがユダとイスラエルを救う王たるべきことを自覚した。神の光のなかで自分の使命を自覚した。この内的自覚ゆえに、ダビデは民衆や長老たちの意志に対して、それを尊重しつつも、サウルのごとくそれに引きずられることなく、政治と軍事の論理をどこまでも貫くことができるであろう。

注

- (1) J.H.Gronbaek, *Die Geschichte vom Aufstieg Davids*, (1.Sam.15-2.Sam.5), 1971, S.260. 石田「前掲書」一五九頁以下。
- (2) P.K.McCarter, I Samuel, 1980, p.298, 308-9; H.Gottlieb, 'Die Tradition von David als Hirer', VT17 (1967), 200.
- (3) タドモール、前掲書、一五八頁。
- (4) Stolz, *Das erste...*, a.a.O., S.148.
- (5) K.Mohlenbrink, 'Sauls Armonierfeldzug und Samuels Beitrag zum Königum des Saul', ZAW58 (1940/41), 57-70.
- (6) F.Crüsemann, *Der Widerstand gegen das Königum*, 1978, S.139.

- (7) K.-H.Hecke, *Juda und Israel*, 1985, S.167-8.
 (8) H.-J.Zobel, *Beitrage zur Geschichte Gross-Judas in fru- und vordavidischer Zeit*, VTS 28 (1975), 273.
 (9) R.Smend, *Jahwekrieg und Stammbund*, 1963, S.63.

五 ダビデの王国

ダビデがユダの王になったと言っても、むしろユダが独立の王国になったわけではない。ペリシテ人はダビデを自らの家臣としてみなしていただろうから、いわば代官として彼がユダを統治することを許したにすぎない。それに対して、ダビデとユダの長老たちが何を考えていたかは別である。アブラハムの伝統にさかのぼる聖都ヘブロンで、大ユダを代表する長老たちがダビデと契約を結び、彼を王に立てた時、将来の軍事的救済者として彼に期待を込めていたことは十分に考えられる。多分、そのことと関連して、長老たちはダビデ個人を王とするばかりではなく、その子供の王位継承を、つまりダビデ王家を、契約によって承認したもようである。⁽¹⁾ 解放戦争の時がいづ来るのか、いつまで待てばよいのか、誰にもわからなかった。だから長老たちはダビデばかりではなくその子供の世代にも期待を託したのかもしれない。

北イスラエルでは、サウルの軍指揮官アブネルが、生き残ったサウルの子イシボセテを、ヨルダン河の東の都市マハナインで王に立てた。聖書資料によれば彼の統治期間は二年であるが(下二章一〇節)、その間にアブネルの軍団とダビデの指揮官ヨアブの軍団との間に戦闘が行なわれた。この愚かな内戦を停止すべく、アブネルとダビデと

の間に交渉が続けられた。ダビデはかつての彼の妻サウルの娘ミカルの引き渡しを条件に、おそらくアブネルを統一王国の最高指揮官に抜擢する約束をした（下三章一二節）。ミカルは、ダビデ逃亡時代、サウルによって他の人間の妻とされていた（上二五章四四節）。自分の妻が他の男と再婚した場合、再びその妻と結婚するというのはイスラエル法の厳禁するところだったが、しかしそれには例外規定があり、強制的別離や戦争などの場合は、再婚は許された。⁽²⁾ いずれにせよ、ダビデはミカルを取り戻すことよって、イスラエルにおけるサウル王家の正統な後継者として振舞おうとしたし、同じことだが、両者の再婚はユダとイスラエルとの統一を象徴的に示すことであった。

ミカルはダビデのもとに戻ったが、アブネルはダビデの指揮官ヨアブの手によつて殺され、イシボセテも暗殺されてしまう。聖書記者はこの出来事についてダビデの無罪性を主張すべく、事実か否かはつきりしない物語伝承を掲載しているが、歴史の経過の本筋からはずれるので、省略しよう。結論は、ダビデがイスラエルの王になった、ということに尽きる。

「イスラエルの長老たちが皆、ヘブロンにいる王のもとに來たので、ダビデ王はヘブロンで主の前に彼らと契約を結んだ。そして彼らはダビデに油を注いでイスラエルの王とした」（下五章三節）。

サムエルの預言は、サウルを狂気に近づけたり、ダビデに王への自覚をもたらしたり、その他今では知ることのできぬ出来事を現実のなかに生起させ、とうとう自らの言葉を成就させた。

聖書資料は「サウルもまた預言者たちのうちにいるのか」という古い諺があつたことを伝えている。サウルに好意的な聖書記者は、この諺の由来を、神の霊を受けたサウルの、王にふさわしい再生の出来事に関係づけて解釈している（上二〇章九—一二節）。それに対して、ダビデに好意的な聖書記者は、その解釈をひっくり返して、ダビデ迫害過程での、サウルにおけるきわめてネガティブな出来事を、その諺の由来として説明している（上一九章一

一二四節)。実際は、しかし、サウルが、ダビデによるイスラエル王権の奪取という妄想に駆られてダビデを迫害した結果、むしろ本当にダビデが王位だったので、その時に、「サウルもまた預言者たちのうちにいる(た)のか」という諺が生まれたのではなからうか。

しかし、今は古い諺の由来にこだわっている場合ではない。ダビデがユダとイスラエルの王になったということ、北と南の召集軍を合体しうる巨大な軍事力を形成したことを意味する。したがって、ペリシテ軍は、ダビデがペリシテの許可なくイスラエルの王になったという情報を得ると、ただちにその北と南の合流にふさわしい地点レバインの谷に出撃した。詳細は略するが、戦闘は二回行なわれた。最初は、敵をあなどっていたペリシテ軍を、ダビデの精鋭軍が敗った。二度目の会戦は大規模なスケールで行われたが、この戦いでもダビデは徹底的な勝利を収めた。⁽⁵⁾この時から、ペリシテは地中海沿岸の小都市国家群にすぎなくなり、パレスチナでの影響力を失う。したがって世界史から消え去る。

ダビデは、この勝利以後、あえて言えば、軍人ではなく政治家となる。

政治家としてのダビデの、最初の、しかもきわめて重要な仕事は、エルサレムの攻略であった。

エルサレムは古い城塞都市で、ダビデ時代よりも千年も前のエジプトの「呪術文書」にもその名前が現われ、前四世紀のアマルナ書簡では、一人の領主の居住地として知られている。研究史上よく知られているように、ダビデはユダとイスラエルと双方の王になったので、両者の境界地域にあるエルサレムを王都に選んだのである。⁽⁶⁾しかし、それだけの理由だったのであろうか。

かつての推測によれば、同じような理由によって、サウルはカナン都市国家ギベオンを占領した。それが正しければ、ダビデはサウルを模倣したにすぎない。おそらくそうだったであろう。しかし、模倣したとはいえ、ダビデ

はサウルとは全く対立する構想のもとで、エルサレムを占領した。すなわち、サウルは異教の都市ギベオンを一度破壊して、その上でこれを北と南をつなぐイスラエル都市として再建しようとした。それに対して、ダビデは、エルサレムの旧く、かつ文化領域によってはきわめて高度のカナン文化を、イスラエルの伝統の中に吸収して、これを利用しようとした。おそらくダビデは、逃亡期、カナンの貴族制都市国家ケイラに滞在していた時、カナン文化に接触して何かを深く感じとったのであろう。あるいはすでに、サウルのギベオン政策に対して批判的な眼で見ていたのかもしれない。いずれにしろ彼はカナン文化をイスラエルの伝統の枠内で活かそうとした。

その証拠の一つは、エルサレムの占領の仕方にあらわれている。すなわちダビデは彼の従士団を率いて、三九メートルの階段式坑道と高さ一一メートルの垂直縦穴および二〇メートルの水平トンネルからなる水道を利用して城内に進入し、無血入城をはたした。殺害と破壊は何も起こらなかった。⁽⁷⁾なぜならば、ダビデは人間と建物とをそのまま利用しようと考えていたからである。

彼が考えていたのは、何よりもエルサレムの官僚装置であつたに違いない。彼は外交および内政に関して新しい構想を抱いていたが、いずれにしても優秀な官僚制がなければそうした構想を実現することができなかった。聖書資料によれば、文書行政を行なう役人のトップに、父の名のないセラヤという人物が立っている（下八章一七節）。彼は明らかにイスラエル人ではない。⁽⁸⁾カナン系エルサレムの住民であつただろう。

石田友雄氏は、ダビデ時代のエルサレムの人口について調査しておられる。それによれば、王家の家族四〇名、そのための召使百名、常備軍六百名、外国人傭兵六百名、役人六〇名、書記百名、その他百名、以上の家族四千名、合計五千六百名で、それ以外は城壁の外部に居住した。⁽⁹⁾ダビデ時代のエルサレムは、王家と軍人と官僚の町だったわけである。

今やダビデは、ユダの王であり、イスラエルの王であり、征服の権利によって独立の都市国家エルサレムの王となった。この三者はそれぞれ独立性を維持し、ただダビデという一人の王によって結ばれる「パーソナル・ユニオン」という連合形式をとった。⁽¹⁰⁾

したがって、ダビデはこれら三者を内面的に結び合わせようとした。そのためにとった方策は、きわめて大胆で、かつ緻密な計算の上に立てられていた。すなわち彼は、エリ時代に奪われた神の箱をエルサレムに運び込み、イスラエルの神を異教の神々に勝利した凱旋者として、一大祭典のなかで迎え入れようとした。⁽¹¹⁾ おそらくそれは、神の箱に仕えたエリ一族の末裔で、あのカナン都市ケイラにやってきた祭司アビヤタルと相談の上で計画された。いずれにしても、神の箱を運び込むことができるならば、それと結びつくイスラエルの宗教的伝統をエルサレムは継受することができるであろうし、かつてのカナン都市エルサレムはイスラエルの聖都となるであろう。実際、この時から、エルサレムは世界史にその位置をもつことになるのである。

むろん、エルサレムがイスラエル宗教の中心に立つことは、カナン系の住民に改宗を迫ることはあつた。しかしダビデは、サウルのごとく暴力を使わなかつた。むしろ祭儀においてカナン宗教の特徴を多く取り入れることによって、カナン系の官僚と祭司とを改宗へといざなつた。神の箱の入城祭典の日、祭儀はカナン形式によって行なわれた。⁽¹²⁾

「そしてダビデは力をきわめて、主の箱の前で踊つた。その時ダビデは亜麻布のエポデをつけていた」(下六章一四節)。

この短い文章のなかに、ダビデの政治的才能が十分に描かれている。

祭儀における踊りと音楽(五節)はカナン式である。が、しかしダビデは主の箱の前で踊つた。つまりイスラエ

ルの神に向かって踊ったのである。しかし問題はもっと深いところにある。神の箱の入城は、イスラエルの神の入城を象徴する。古いイスラエルの伝統からすれば、神のみが王である。だからダビデは、神の箱を前にして王であることをやめるのである。彼は王をやめて祭司として振舞う。ところがしかし、エルサレムにおいては、彼はその住民にとって王であるから、その伝統に従って、祭司王として振舞っているわけである。しかしまたさらに、イスラエルの伝統を守るために、「亜麻布のエポデ」つまり神の箱に仕える祭司の服をまとい、イスラエルの眼に対しては祭司王ではなく、純粋な祭司として振舞い続けたのである。そして、そのことによつて、かつてのエリ一族のごとき祭司階級による教権制的支配の方向性をあらかじめ阻止しているわけである。

さて、しかし祭儀の日、イスラエル宗教の伝統を受け継ぎながらカナン文化をも取り入れようとするダビデを、どうしても理解しようとはしない一人の女性がいた。

「主の箱がダビデの町に入った時、サウルの娘ミカルは窓からながめ、ダビデ王が主の前に舞い踊るのを見て、心のうちにダビデをさげすんだ」（下六章一六節）。

ミカルは、彼女の父サウルと同じく、儀礼主義的な宗教的保守派だったのであり、カナン文化を拒絶した。北イスラエルと南ユダとが、エルサレムにおいて内面的に一つとなる日、その日、ダビデとミカルは対立した。その対立のエピソードを、聖書記者は次のように結んでいる。

「こうしてサウルの娘ミカルは死ぬ日まで子供がなかった」（二三節）。

聖書記者は、もし二人の間に子供が生れていたならば、南北統一の申し分のない王位継承者となったであろうが、そうならなかったのだので、ダビデ王位継承史は悲劇的結果を招いたのだ、と言っているのである。

しかし問題は、ダビデ時代の政治史的状況にとどまらない。宗教領域におけるエルサレムのカナンの文化財は、そ

の後、イスラエル宗教の発展とまた歪みとをもたらして、古典的預言者たちの登場する時代に、大きな問題となる。¹³⁾ さて、時系列を正確に復原することはできないけれども、その後のダビデの歩みを追ってみよう。

ダビデはエルサレムを軍事都市として整備した。

「ダビデはその要塞(エルサレム)に住み、それをダビデの町と呼び、塔門から内部まで、周囲に城壁を築いた」(下五章九節)。

この町には、すでにみたように、ダビデの従士団と傭兵部隊が居住した。したがって、ダビデの王国は、軍事的に見た場合、その時々召集されるイスラエル・ユダの民兵とダビデの専門的軍隊との二重構造からなっていたと言える。この二重構造はのちに深刻な問題を生み出すだろう。

次にダビデは宮殿建設を行なった。

「ツロの王ヒラムはダビデに使者をつかわして、レバノン杉および大工と石工を送った。彼らはダビデのために家を建てた」(下五章一一節)。

ダビデはわれわれ凡人のごとく豪華な生活をしたと思ったわけではないだろう。おそらく官僚層が増大したことから、右の記事それ自体が示すように、外交政治がかなり展開し外交使節の授受が重要性を増したことが、宮殿建設の理由だったであろう。いずれにしても、政治、外交、行政の密度が深まりつつあったのである。

その後、ダビデは、神の箱を安置するための神殿建設を構想した。神の箱は当時、天幕のなかで礼拝されていた。ダビデはその計画を、預言者ナタンに相談した。ナタンは、最初、賛成したが、その夜、神から啓示を受け、計画に反対した。神の箱と天幕は、それぞれ移動する諸部族の信仰的伝統と結びついていたし、また以前に触れたように、そこには神の自由という思想が込められていた。¹⁴⁾ 呪術的世界像においては、結局のところ、人間が呪文や供犠

などによって神々を動かすのであるが、イスラエル宗教においては神が一方的にイスラエルを「わが民」として選んだのであり、かつその選びにもかかわらず両者は契約によって結ばれた。それゆえまたイスラエルが契約を破れば、神はイスラエルを滅びに近づかせもする。おおよそ、こうした思想を抱いていたと思われる預言者ナタンは、神殿建設に反対した。そしてダビデは神殿建設を断念した。古代オリエントにおいて、王が戦争の勝利を得て、神殿建設を行なう事例は多いが、預言者の反対によって中止した例はない。⁽¹⁵⁾

ところで、現在の聖書伝承では、右の内容と関連づける形で、預言者ナタンによる、ダビデ王朝の永続性を約束する神の言葉が掲載されている（下七章八節以下）。それは、おそらく、ダビデの王即位式の際に、ナタンによって告知されたものである。⁽¹⁶⁾それはダビデ契約と呼ばれ、その後のダビデ王朝を正当づける重要な信仰箇条の一つとなる。

それでは、サムエル記のなかに突然現われて、一方でダビデの神殿建設を阻止し、他方でダビデ王朝の永続性を神の名において約束する預言者ナタンとは、一体何者であろうか。今はダビデその人よりもナタンの方が、聖書伝承の前面に現われている。

研究史は、歴史上のナタンに関して、二つに対立している。

一方は、ナタンをイスラエルの宗教的伝統の継承者で、王権がその伝統の理念から逸脱する場合には断固としてこれに反対するサムエルのごとき純正な預言者である⁽¹⁷⁾と考える。他方は、ナタンを王権に追隨する宮廷預言者で、ナタンの王権に対する批判的な面は、ずっと後代の預言者的伝統に立つサークルの書き込みにすぎないと考える。⁽¹⁸⁾

いずれの解釈が正しいのか、はつきりしたことは何も言えない。ただ、ナタンがダビデ王朝の永続性を約束した時に、もしナタンという人物が宗教的に民族的声望をもつ人間でなかったならば、その約束はほとんど価値をもた

なかつたとはいえるであろう。したがってナタンは王権の外にも支持基盤を持っていたのかもしれない。かつてダビデがユダおよびイスラエルの王になった時、征服によって無条件にエルサレムの王になった場合とは違って、契約によって王となっている。その契約の内容はわからないが、しかし、少なくとも、諸部族の上に立つ王といえども神の法の下に立つという合意は前提とされていたであろう。したがって、その契約の時、神の法あるいは神の意志を伝える者として、預言者ナタンが選ばれ、王座の隣に席を与えられたのではあるまいか。ただしこの推測には資料的根拠がない。

さて、ダビデは、これまで、軍事、行政、宗教などの諸領域において国内統治に専念してきたが、その後の時代は長期にわたる対外戦争によって貫かれている。最初に彼は、激しい戦いによって、死海の東の国モアブを征服した。聖書の記事は血なまぐさくなっている(下八章一節)。次に、その北に隣接するアンモンおよびアンモンと軍事同盟を結んだシリア諸国との戦いが始まった。三回にわたる決定的な会戦によって、ダビデはシリア軍を破り、ダマスカスに駐屯軍を置いた。やがて孤立するアンモン国の首都ラバを包囲し、持久戦のち占領、ダビデはその国の王となった。その後、ダビデの軍団は南に転戦し、エドムの国を攻撃、これを領有した(下八章一〇―十一章)。長期にわたる一連の戦争によって、ダビデの王国は、シリア・パレスチナの一大帝国となった。サウルの王国が恐るべき悲劇的な結末で終わって以後、ダビデと共に帝国の形成に参与した同時代の人々がいかなる想いであつたか、推測はむずかしくはない。ダビデの偉大さは称賛され、大イスラエルは自らを栄光化したであろう。

しかし、問題がなくてはなかつた。何よりも戦争の意味が根本的に変化した。かつての戦争は、ペリシテに対する民族の存亡を賭けた自己防衛のための聖戦であつた。それに対して、帝国形成にむかう戦争は、聖戦のイデオロギーと召集軍の投入はあつたが、内実は他国への侵略戦争であつたし、戦争の動機も経済的利益という世俗的目的であ

るにすぎなかった。

「モアブびとは、ダビデのしもべとなって、貢ぎを納めた」（八章二節）。

「シリアびとは、ダビデのしもべとなって、貢ぎを納めた」（八章三節）。

「ダビデはその町（ラバ）からぶん取り物を非常に多く持ち出した」（二二章二二節）。

「ダビデ王は征服したすべての国民から取って捧げた金銀と共にこれらをも主に捧げた」（八章一一節）。

エルサレムの聖所は今や財宝の貯蔵庫となった。

略奪と貢納だけではなかった。ダマスカスからエドムまで「王の道」と呼ばれる国際的な隊商道路が走っている。そしてエドムには重要な銅山と紅海への出口がある。ダビデは、かつてのペリシテと同じように、一大隊商帝国を築こうとしたのであり、それを実現した。こうした経済的利益の追求は、王家と官僚と軍隊の都市エルサレムを経済的に維持する必要から不可避だったのであろう。しかし、そうであれば、ユダとイスラエルの農民および牧羊者によって、この戦争はいかなる意味があったのだろうか。

経済的利益の追求に加えて、もう一つ、戦争のねらいは賦役労働（強制労働）の人員確保にも向けられていた。

「またダビデはそのうちの民を引き出して、彼らをのこぎりや、鉄のつるはし、鉄の斧を使う仕事につかせ、また、煉瓦造りの労役につかせた。彼はアンモンの人々のすべての町にこのようにした」（二二章三一節）。

この記事を書いた聖書記者は、ダビデ台頭史の編集者とは違って、ダビデに対してきわめて批判的である。彼は、鉄のつるはし、鉄の斧、と二度にわたって「鉄の」（ハ・バレゼル）を繰り返して、この賦役労働がいかに苛酷なものであったかを暗に伝えようとしているのであり、さらに「煉瓦造りの労役」という言葉を入れることによって、原イスラエル・モーセ団の出発点を読む者に想起させようとしているのである。モーセ団は、エジプト王の課した賦

役労働「すなわち、しつこいこね、煉瓦造り、および田畑のあらゆる仕事」(出エジプト記一章一四節)、その厳しさゆえに逃亡したのである。聖書記者は、ダビデと彼に従うイスラエルが、今や世界的使命を失って、「賦役の家」つまりエジプト的世界へと逆行したと言っているものであり、そう明言できなかつたのは、彼の時代において王権がきわめて強力だったからにすぎない。

さて、時間はややさかのぼるが、アンモンの首都ラバの包囲戦が続いていた頃、エルサレムにおいて、これら一連の戦争の暗い面を象徴するかのとき出来事が起こる。いわゆるバテシバ事件である。今度は本当にダビデは気が狂ってしまった。聖書資料は、これ以後、ダビデ台頭史とは異なる観点から編集・構成されたダビデ王位継承史と呼ばれる歴史作品(サムエル記下九―二〇章・列王紀上一―二章)に移ることになる。⁹⁹

春、戦いの季節となり、エルサレムの軍隊とイスラエル(ユダを含む)の召集軍はアンモンに進軍したが、ダビデ自身はエルサレムにとどまっていた(一一章一節)。王が軍の先頭に立たないということはきわめて異常である。だから軍指揮官ヨアブは、ラバ攻略直前にダビデを戦場に招き、名目的に彼をラバの征服者として立てねばならなかった(一二章二六―二八節)。聖書記者はこの二つの記事で囲い込む形でバテシバ事件を報告する。

ダビデは「ヘテびとウリヤの妻バテシバ」を自分のものとする。バテシバは妊娠する。ダビデは事実を隠蔽するために、「ヘテびとウリヤ」を戦場から呼び戻し、贈物を与えてその家に帰らせようとする。生れてくる子供をウリヤの子供と偽るためである。二度、ヘテびとの言葉が繰り返され、ウリヤが血筋においてイスラエル人ではないことが強調されている。ただし、ウリヤの名前の意味は、「ヤハウェはわが光」であるから、少なくとも彼の両親はイスラエル宗教への帰依者である。¹⁰⁰

ウリヤは王のねぎらいの言葉と贈物にもかかわらず帰らなかつた。

「しかしウリヤは王の家の入り口で主君の家来たちと共に寝て、自分の家に帰らなかつた」(二一章九節)。

忠誠なるウリヤは、夜、王を守るために衛兵たちと共に過ごしたのである。

翌日ダビデは理由を尋ねる。歴史のなかのウリヤの最初で最後の、つまり唯一残された言葉なので、要約ではなく、そのまま掲載したい。ウリヤはダビデに言った。

「神の箱も、イスラエルも、ユダも、小屋の中に住み、わたしの主人ヨアブと、わが主君の家来たちが野のおもてに陣を取っているのに、わたしはどうして家に帰って飲み食いし、妻と寝ることができましよう。あなたは生きておられます。あなたの魂は生きています。わたしはこのことをいたしません」(二一節)。

固有名詞の順序はウリヤの価値観を表現している。⁽²¹⁾ 神の箱、イスラエル、ユダ、主人ヨアブ、主君の家来たち。性的禁欲は聖戦の原則である。

ダビデは再びウリヤを招き、今度は贈物ではなく、宴会を催して、「自分の前で飲み食いさせ、彼を酔わせた」(二三節)。

「夕暮になって彼は出ていって、その床に、主君の家来たちと共に寝た。そして自分の家には下って行かなかつた」(二三節)。

ダビデはウリヤを殺すことを決意する。エルサレムで殺すことはできない。ダビデがあえてウリヤを指名し召還させたのだからである。戦況報告を聞くという名目で(七節)。英雄的な戦士の最期の方は戦場ではない。それがもつとも自然である。ダビデは、敵の最前線にウリヤを出し、彼を討死させるべしという手紙を軍指揮官ヨアブ宛に書く。しかし、この極秘の手紙を誰に託したらよいのだろうか。それは神と王にもつとも忠誠な人物すなわちウリヤその人しかいなかった。ウリヤは自分の殺害を命じる手紙を携えて戦場に戻った。シェークスピア顔負けの

このダビデの方法によって、「民のうち、ダビデの家来たちにも、倒れる者があり、へてびとウリヤも死んだ」(一七節)。

以上がバテシバ事件の概略であるが、この事件の中心には、神の箱がおかれているように思われる。それはウリヤが最初に口にする言葉だからであるが、そればかりではない。

神の箱は、エルサレムから戦地に運び出されている。エリ一族の時代に見たように、それは神を人の願う方向へと動かそうとする行為である。それと同時に、イスラエル農民を内面的に拘束して、戦地へ赴かせようとする行為である。なるほど戦争は勝った。しかし、外国人出身でありながら誰よりもイスラエルの神とその王とに忠誠を尽くすウリヤのごとき人物を犠牲にした上での勝利である。そして犠牲はウリヤ一人ではなかった。他方、ダビデはエルサレムで悪の底に沈んだ。その理由は、バテシバが非常に美しかった(二節)からではない。それは一つのきっかけにすぎない。本当の理由は、神の箱がエルサレムの外に運び出されたので、ダビデはイスラエルの神、その神の視線をもちや感じなかつたことにある。神の存在しない小さな都市国家エルサレムにおいて、ダビデはオリエントの大王のごとく振舞った。

しかし神は存在していた。預言者ナタンがどこからともなく姿を現し、ダビデに彼の罪を突きつけ、彼とバテシバの生まれ出る子供の死を預言する。ダビデは罪を認め、断食によって、子供の助命を神に嘆願する。生れた子供が病気にかかったのである。しかし、子供は死ぬ。おそらく、これまでのダビデの多くの結婚は政治的考慮によつたもので、女性としてはバテシバ一人を愛したのである。彼女は再び男の子を産む。おそらくイスラエルの習慣に反して、父ダビデがその子供に名前をつけた。それが遠い将来、ダビデ王位を継承するソロモンである(一二章)。ソロモンが王位につくまでの王位継承史は血に塗られた歴史となる。

注

- (1) G.Fohrer, 'Der Vertrag zwischen König und Volk in Israel', ZAW 71 (1959) 9.
- (2) Z.Ben-Barak, 'The Legal Background to the Restoration of Michal to David', VTS 30 (1979) 25-6.
- (3) J.Sturdy, 'The Original Meaning of "Is Saul also among the Prophets?"', VT 20 (1970) 212.
- (4) Stoebe, a.a.O., S.369.
- (5) N.L.Tidwell, 'The Philistine Incurrsions into the Valley of Rephaim (2 Sam. V.17ff.)', VTS 30 (1979).
- (6) ノーテ「前掲書」二四〇頁。
- (7) 池田裕「タビラのエルサレム征服」日本聖書学研究会編『聖書の思想、歴史、言語』山本書店、一九七二年、一〇四—二二四頁。
- (8) H.J.Stoebe, Das zweite Buch Samuels, 1994, S.253.
- (9) T.Ishida, The Royal Dynasties in Ancient Israel, 1977, p.133.
- (10) A.Alt, Essays on Old Testament, History and Religion, 1966, p.217.
- (11) C.L.Seow, Myth, Drama, and the Politics of David's Dance, 1989, p.90.
- (12) S.Schroer, Die Samuelbücher, 1992, S.150-4.
- (13) H.-J.Kraus, Theologie der Psalmen, 1979, S.971.
- (14) R.Hartmann, 'Zeit und Lade', ZAW 37 (1917/18) 204-44.
- (15) G.H.Jones, The Natan Narratives, 1990, p.65.
- (16) Kraus, a.a.O., S.141.
- (17) A.Weiser, 'Die Tempelbaukrise unter David', ZAW 77 (1965) 153-68. R.Rendtorff, Gesammelte Studien zum Alten Testament, 1975, S.235-9.

- (18) W. Dietrich, *David, Saul und die Propheten*, 1987, S.36-41, P.K. McCarter, II Samuel, 1994, p.196.
 (19) 石田、前掲書、二七〇—一頁。
 (20) MacCarter, *op.cit.*, p.285.
 (21) J.F. Fokkelman, *Narrative Art and Poetry in the Books of Samuel*, Vol.I, King David, 1981, p.55.

六 アブサロムの反乱

ダビデが六〇歳の頃、実子アブサロムによる反乱が起きる。アブサロムはユダとイスラエル諸部族の支持を得て、エルサレムを占領し、ダビデとその家臣団は東ヨルダンに逃げ延びる。その後、ダビデ軍と反乱軍の決戦が行なわれ、反乱軍は敗れてアブサロムは戦死し、ダビデは王に復位する。

「サムエル記」下は、全二四章のうち一三章から一九章までをこの事件に費やし、ダビデと周囲の人物の交錯を宮廷史的に追いかけてながら出来事の経過をたどり、大きな思想的問題を投げかけている。しかし、この点に立ち入る前に、大規模な反乱が生れる社会学的背景を簡単に整理しておきたい。それは前にみた帝国形成のための戦争と直接かかわっている。

「サムエル記」最終章は、全体の物語連関からはずれた特殊資料であるが、それによると、ダビデは、東ヨルダンおよび合併したカナン諸都市を含む全イスラエルの人口調査を王直属の軍首脳部に命令し実施させている(二四章)。この人口調査は明らかに軍事的強制徴募を目的としたもので、おそらくは、帝国国境諸都市や隊商道路を守る要塞

諸都市などで交代勤務につく駐屯軍を編成するためであったと思われる。帝国を軍事的に維持するためには、一回的な召集軍では不十分だったに違いない。しかし、こうした軍事的な徴兵政策は、イスラエルの軍事理念と根本的に対立するものである。イスラエルの民は神に所属するのであって、オリエンツ諸国のごとく王の所有物ではない。¹⁾したがって、伝統的イスラエル軍法からすれば、自由な農民・牧羊者はカリスマ的な自由意志によって参戦するのであって、外面的強制によって応召義務を負うわけではない。アブサロムの反乱の社会的背景の一つはこの点にあったと思われる。

次に、帝国時代になってから、要塞都市の建設や道路網の整備などの必要上、ダビデ王国の賦役官僚制化が進展したことが、反乱の要因として考えられる。この点はすでにアンモン戦争の際に見た。ダビデの統治後期には初期にはなかった「賦役の長」（アル・ハマス）という官職名が高級官僚のリストに現われている。²⁾ダビデ時代には賦役（強制労働）の対象は外国人に限られていたかもしれないが、次のソロモン時代に入ると、イスラエル全地がその対象となり（列王紀上五章一三節）、のちに王国が分裂する大きな原因となる。いずれにしても賦役官僚制の進行はイスラエルの自由の理念とまっとうから対立するものであり、地方諸都市がこの面でエルサレムを苦々しく見ていたことは疑いえない。

最後に、聖書記者はアブサロムの反乱の社会的背景として、司法上の問題を掲げているので、それを引用しておきたい。

「アブサロムは早く起きて門の道のかたわらに立つのを常とした。人が訴えがあつて王に裁判を求めに来ると、アブサロムはその人を呼んで言った、『あなたはどの町の者ですか』。その人が『しもべはイスラエルのこれこれの部族の者です』と言うと、アブサロムはその人に言った、『見よ、あなたの訴えは良く正しいが、王のもとには

あなたに聞く人がいない』。アブサロムはまた言った、『ああ、誰かがわたしをこの国の裁き人(シヨーフェット)に立てたらよいのに。そうすれば、訴えや申し立てのある者は皆わたしの所に来て、わたしが彼に正義を与えるのだが』(下一五章二―四節)。

この記事は、通常、ダビデ政権下において司法制度が十分に整備されていなかったというふうのみ解釈される。しかしその解釈だけでは、イスラエルがなぜダビデ政権に反逆したのか理解しにくい。実際はむしろエルサレムのカナン色の強い司法官僚が伝統的なイスラエルの部族自治の領域に介入し、その結果、部族代表者が王に上訴しに来るようになったが、宮廷にはそれを受けとめる機関がなかったというのが実状だったのでないか。アブサロムが王制以前の「裁き人」の地位を求めていることからしても、そのように推測することができるだろう。そうであれば、王権が司法領域におけるイスラエルの伝統的自治権を侵害したことが、アブサロムの反乱の一つの原因であつたと言ふことができる。

さて、社会学的背景についてはこれくらいにして、次に聖書の物語に移ろう。この物語は聖書記者の独自の観点から眺められた事件の経過報告(ないし諸伝承の編集)なので、この観点到に注意を払いながら、重点的に歴史経過をたどつてゆくことにしよう。

問題の発端は、ダビデの長子アムノンが、異母兄弟アブサロムの妹タマルに恋をし、思いままならぬまま、ついに彼女を陵辱してしまい、その結果、アブサロムは二年後、羊の毛を切る祝宴の日、王子たちすべてをそこに招き、その場でアムノンを殺害、母方のゲシュルの王のもとに亡命する、という出来事におかれている(一三章)。

この聖書記事は、宮廷内の様子を物語風に描いているが、アブサロムの反乱を理解する上で不可欠の情報をいくつか伝えている。先ず、アムノンを拒絶する際のタマルの言葉を聞こう。

「いいえ、兄上よ、わたしをはずかしめてはなりません。このようなことはイスラエルでは行われません。この愚かなことをしてはなりません。わたしの恥をわたしはどこへ持ってゆくことができましょう。あなたはイスラエルの愚か者の一人となるでしょう。それゆえ、どうぞ王に話してください。王がわたしをあなたに与えないこととはないでしょう」（一三章二一―二三節）。

かつて、サウルの娘ミカルは、あの神の箱のエルサレム入城の日、肌を出して踊るダビデの姿を見て、きわめて異教的なものを、つまりカナンのものを感じ、きっぱりこれを拒絶した（下六章二〇節）。肌を見せることや性的な放縦は、イスラエルではありえないことなのであり、「愚かなこと」（ハ・ヌバラー）なのである。したがってタマルは、アムノンを拒絶しているのではなく、アムノンにおける反イスラエルのもの、カナンの異教的なものを拒絶しているわけである。同じことはタマルの兄アブサロムにも言えるであろう。「ダビデ王はこれらのことをことごとく聞いて、非常に怒った」（二二節）が、何もしなかった。だからアブサロムは二年待ったのち、全王子たちの前で長子アムノンを殺す。それは単なる私怨のためではなく、王家におけるイスラエルの理念を再確立するための行為でもあったであろう。しかし王子たちはその場から逃亡した。つまりアブサロムを支持しなかった。それゆえ、彼は母の父ゲシユル王のもとに亡命した（下三章三節―一三章二七節）。

この最後の点、ゲシユル王のもとへの亡命という記事は、二つの事柄を示唆しているように思われる。一つは母が外国の王の娘であることによって、アブサロムが他の王子に対して、王族意識が強く、王になることへの野心を持ちやすい性格であったこと。ただし、野心とはいつても、彼の母が外国人出身であったので、あの悲劇的な最期をとげたヘテびとウリヤのごとく、むしろ意識的にイスラエルの伝統の擁護者たろうとし、そのためにやがて王位につく決意をしたということ。

その後、軍指揮官ヨアブの執りなしによって、アブサロムは、エルサレムへの帰還を許されるが、しかし王ダビデとの面会は許されなかった。つまり宮廷での地位や公職は認められぬまま時が過ぎた。アブサロムは再度、ヨアブの仲介を求めたが、今回は殺されたアムノンの父でもある王とアブサロムとの微妙な関係に立ち入ることを拒み、アブサロムの家に来ようとはしなかった。それゆえ、大胆で、かつ公然と振舞うことを怖れぬアブサロムは家来に命じた。

「ヨアブの畑はわたしの畑の隣にあつて、そこに大麦がある。行つてそれに火を放て」(一四章三〇節)。

ヨアブは飛んできて、アブサロムに説得され、とうとう王とその子の再会がかなうが、むしろそれはハッピーエンドではなく悲劇の始まりだった。聖書記事は、この再会后、右に引用した、「裁き人」たろうとするアブサロムの姿を描き、続いてヘブロンでの反乱の蜂起に移る。タマル陵辱事件から始まるこれまでの経過を簡単に振り返つておこう。

「満二年の後、アブサロムはエフライムの近くにあるバアル・ハズルで羊の毛を切らせていた時、王の子たちをことごとく招いた」(二三章二三節)。

「アブサロムは逃れてゲシウルに行き、三年の間そこにいた」(二三章三八節)。

「こうしてアブサロムは満二年の間エルサレムに住んだが、王の顔を見なかった」(二四章二八節)。

「そして四年の終わりに、アブサロムは王に言った、『どうぞわたしを行かせ、ヘブロンで、かつて主に立てた誓いを果たさせてください』」(二五章七節)。

聖書記者による年月の記録はおそらくアブサロムの忍耐と、また反乱の根の深さとを示そうとするものであろう。アブサロムがユダの聖都ヘブロンを反乱の拠点に選んだのは偶然ではなかった。ヘブロンはかつてダビデが七年六ヶ

月ユダを統治した場所だった(下二章一一節)。アブサロムは歴史の鹵軍をダビデのヘブロン時代まで戻そうとした。つまり彼はエルサレムに反発する諸党派・諸部族の代表をここに結集し、イスラエルの伝統の救済者として、進行する歴史を食い止めようとした。⁴⁾

アブサロム反乱の情報がエルサレムに届くと、ダビデはただちにエルサレムを捨て、逃亡することを決意する。軍人と官僚からなる家臣団も彼に従った。二度目のダビデ逃亡史である。今回の逃亡史も、ダビデその人にとっても聖書記者にとっても、きわめて重大な出来事であった。

エルサレムからオリブ山までの最初の逃亡記事(一五章一七―一九節)のなかに、言語表現上やや注意すべきかと思われる現象が見受けられる。それは「ヘブライ人」と訳される原語イブリームを暗示するかのような、「進む、渡る、越える」という意味の動詞が繰り返し現われるという現象である。特にこの動詞の分詞イブリームは、イブリームの母音記号を一つ変えただけで他は全く同じである。

「彼のしもべたちは皆彼のかたわらを進み(オブリーム)、すべてのケレテびとと…はみな、王の前に進んだ(オブリーム)」（一八節）。「ダビデはイッタイに言った、『では進んで(バ・アポール)行きなさい』。ガテびとイッタイト、…は皆進んだ(バ・ヤアポール)」（二二節）。「すべての民は進み(オブリーム)、王もキドロンの谷を渡って進み(オベル)、すべての民も荒野の方に向かって進んだ(オブリーム)」（二三節）。

聖書記者はこうした動詞の用法によって、ダビデとその一団の内面状態を描いているのではないかと思う。すなわち、ダビデたちはエルサレムで軍事的に包囲される危険から逃げたというばかりでなく、その逃亡の歩みは彼らの内的意識においてはイスラエル人であることをやめヘブライ人(イブリーム)へと転落する歩みであった、と、そう聖書記者は言っているのだろう。

「サムエル記」のなかのヘブライ人という呼称の例を二、三ながめてみよう。第一はペリシテ人がイスラエル人を呼ぶ時、ヘブライ人という呼び方をする(上四章六節、一三章一九節、二二章三節)。第二は、イスラエル人でありながらその敵のペリシテ軍の側についた者たちを聖書記者はヘブライ人と呼ぶ(上一四章二二節)。第三は、ペリシテ軍の攻撃に際して、それでもその地にとどまる者たちを、聖書記者はイスラエル人と呼び、ヨルダン河を渡って逃亡する者たちをヘブライ人と呼ぶ(イブリーム・アブルー)(上一三章六―七節)。ヨルダン河を渡って逃げるということは、神の与えられた土地を捨てるという意味で、ヘブライ人と呼ばれる⁽⁵⁾。

逃亡中のダビデたちは、一切を失い、かつダビデ自身の場合のように、親族とも敵対関係に陥った者も多かっただろうから、涙のとまりようがなかった。しかし、聖書の報告する彼らの激しい嘆きは(二三、三〇節)、おそらくそれ以上に、自らがもはやイスラエル人ではなく、ヘブライ人になりつつあるという意識から生れてきたのではないかと思う。この時の彼らにおいて、自分の存在の究極的意味が崩壊し始めたに違いない。ところが、その時、逆の側から問題を提起する者がいた。それは外国人の傭兵イッタイである。

ダビデが、外国人イッタイをあてのない逃亡に巻き込むのを哀れと思い、帰ることを勧めると、彼はこう言ったのである。

「主は生きておられます。わが君、王も生きておられます。わが君、王のおられる所に、死ぬも生きるも、しもべもまたそこにおります」(二五章二二節)。

つまり外国人イッタイは、イスラエルの神に誓ってダビデをイスラエルの王として再承認するのである。

続いて、もう一つの出来事が生れる。すなわち祭司アビヤタルとザドクが、神の箱を運んできたのであった。二人の祭司にとって、ダビデとそれに従う人々こそが、本当のイスラエルなのであり、それゆえ、イスラエルの神の

臨在を象徴する神の箱を運んできたのである。ところが、ダビデは祭司たちに、神の箱をエルサレムに戻すことを命じ、自らの運命をすべて神のあわれみにゆだねる覚悟をする(二四―二六節)。かつて、決して触れてはならぬ神の箱をエルサレムに運んだ時、サウルの娘ミカルとの決定的な対立を生み、アンモン戦争の際、神の箱を運び出させた時、バテシバ事件を引き起こした。ダビデはそのことを想起し、神との関係を神中心的に結び直そうとしたのだろうか。神の自由という思想は、人が神を強制できぬことの承認であるが、同時に、みずからの問題性にもかかわらず神のあわれみを待つ心情でもある。神は因果応報の原理からも自由なのである。いずれにしても、ダビデたちが再びイスラエルの中心に立つのか、それともヘブライ人としてイスラエルの伝統と未来の外に放擲されるのか、なお未決定である。

ダビデたちは、エルサレム脱出後、オリブ山を越えて、ヨルダン河の「渡し場」に着き、そしてそこにとどまると、反乱軍の情報を得てから、行動をとることにする(一五章二八節、一六章一四節)。彼らは河を越えたくはなかったのである。聖書は「渡し場」に着くまでの間に、重要でなくもない二、三の出来事を報告しているが、それは割愛して、今度はアブサロム陣営の側に眼を向けてみよう。

アブサロムとその軍団はエルサレムに入城してからただちに参謀会議を開いた。その中心に立つのはアヒトベルという名のきわめて個人的な政治家である。彼はかつての「ダビデの議官」(一五章一二節)つまり政治的顧問官で、ダビデの妻バテシバの祖父である。バテシバはダビデの寵愛を得たが、アヒトベルは反乱軍の側についた。ダビデが最も怖れたのは彼の政治的英知であったし(一五章三一節)、聖書も「その頃アヒトベルの授けるはかりことは、神託のように受け取られていた」と付言している(一六章二三節)。

アヒトベルは二つの献策を行なった。一つはエルサレムに残されたダビデの「十人のめかけ」からなるハレムを

アブサロムが奪取することである。その目的はダビデとアブサロムとの対立を明確にし、反乱軍の動揺を封じるためである(二六章二節)。聖書には報告されていないが、アヒトベルにはもう一つの意図があったであろう。ダビデ宮廷におけるハレムは、地方有力氏族との絆という政治的機能をもっている。⁽⁷⁾これを掌握しようとしたのである。この提案が実施された後、アヒトベルはもう一つの提案を行なった。それは、「一万二千の人」を選んで、その夜のうちにダビデのあとを追ひ、ダビデ一人の命を奪い、他のすべての民を「花嫁がその夫のもとに帰るように」、アブサロムのもとに帰らせよう、というものであった(二七章一―三節)。

一万二千という数は、聖書の誇大表現で、実際には一千二百の兵であったであろう。この兵隊は、ダビデの従士団六百の二倍であり、かつイスラエル二部族から百名づつの兵を投入することを意味していたのだろう。すなわち、アヒトベルは、一方で、父ダビデと子アブサロムとの対立を先鋭化させると共に、他方で、内乱が悲劇的に拡大するのを防ぐために、緊急に行動してダビデ一人の命を奪い他の人々を敵としてではなく友として迎え受けようとするのであり、その際、イスラエル二部族を事柄に参加させることによって新政権の確立にも備えようとするのである。⁽⁸⁾この案の背後には、現在、イスラエル(ユダを含む)がアブサロムの側についているが、この味方の内部には多くの不安定要因があるという実状認識があっただろう。

どこまでアヒトベルの真意を理解しての上かわからないが、「彼の言葉はアブサロムとイスラエルのすべての長老の心になかった」(二七章四節)。心になかったにもかかわらず、アブサロムはもう一人の政治的知者ホシヤイを呼び、彼の判断を聞くことを命令する。

ホシヤイは「ダビデの友」(一五章三七節、一六章一六節)、という肩書きをもっている。「王の友」はおそらくエジプト経由の官職名で、王が適確な政治判断を行なうために、時には王の意志に反する意見を述べることも許され

た、したがって王の信頼のきわめて厚い人間をさすと思われる。そのホシャイは、ダビデによって、アヒトペルの計略を破るためにエルサレムに派遣されたのだった（一五章三二―三四節）。

ホシャイは、アヒトペルの提言にはつきりと反対し、多くの比喩を使い、現在のダビデ側の実状とは異なる状況を聞く者に想定させながら、次のように提案した。

「ところでわたしのはかりごとは、全イスラエルをダンからベエルシバまで、海辺の砂のように多くあなたのもとに集めて、あなたみずから戦いに臨むことです」（一七章一一節）。

むしろホシャイのねらいは、ダビデたちを早く逃がし、時を得て有利な情勢を作り出すという点にあったが、カリスマ的軍指導者が全イスラエルの先頭に立って戦いに臨む、という古いイスラエルの戦争理念は、アブサロムと長老たちの心をとらえた。⁹⁾ 彼らはホシャイの提案を採用した。その結果、一つの深刻な出来事が生じた。

「アヒトペルは、自分のはかりごとが行われぬのを見て、ろばにくらを置き、立って自分の町に行き、その家に帰った。そして彼は家の中を整理、首をつつて死に、祖先の墓に葬られた」（一七章二三節）。

生命は神によって与えられたものであるから、自殺という行為は聖書のなかではきわめてまれである、

アヒトペルは、敵と味方それぞれの内部事情を鋭く観察していたので、来たるべき敗戦を予期し、その結果を待つのではなく、自分で自分の運命を決しようとしたのだろうか。¹⁰⁾ あるいは仮に勝利したとしても、ダビデに従った多くの人々がいなくなれば、彼らはエルサレムの政治・軍事・行政の担い手だったので、帝国が瓦解すると思っただからだろうか。アヒトペルは帝国をイスラエル化することを目指しただけで、帝国の崩壊を望んだわけではなく、だからダビデ一人を殺して、他の人々を「花嫁がその夫のもとに帰るように」帰らせたかったのだろうか。あるいは勝敗以前に、イスラエルの内乱を拡大・全面化させるアブサロムと長老たちに幻滅し、イスラエルを守る者は実は

自分たちではなかったと悟ったからだろうか。

「ダビデの友」ホシャイがエルサレムにやってきて反乱軍の側についた時、もちろんアブサロムは彼の真意に疑いを抱いた(一六章一六一―一七節)。ところが、おそらくこの疑念ゆえに、アブサロムはホシャイの意見をも聞こうとした。つまりその意見を聞くことによつて、彼の態度の真偽を判断できると考えた。ところが結果は、その意図にまったく逆転して、偽りの言葉を真なる言葉とみなして、アブサロムは致命的な失敗をおかしたのであった。聖書はその理由を明記している。「それは主がアブサロムにわざわいを下そうとして、アヒトベルの良いはかりごとを破ることを定められたからである」(二七章一四節)。アヒトベルも同じようにこの過程に神のわざを見て自殺を選んだか。

その後、大規模な戦闘が行なわれ、反乱軍は壊滅してアブサロムも戦死、ダビデはベンヤミン部族の古い聖所ギルガルで、ユダおよびイスラエルの王として、かつてのサウル王権の正当な継承者として再度の承認を受ける。サウルの出身部族であるベンヤミンがアブサロムの反乱を強力に支持していたことは疑う余地がない。ダビデはその地を王権更新の場にしたのである。アブサロムつまり「父は平安」という意味の名前をもつ子供の、父ダビデに対する反乱はこうして終焉した。

注

- (1) T.-S. Jn., *Das Davidbild in den Chronikbüchern*, 1985, S. 149-50.
- (2) J. Kegel, *Politisches Geschehen und theologisches Verstehen*, 1977, S. 158.
- (3) K. W. Whitelam, *The Just King*, 1979, p. 142.

- (4) Stoebe, a.a.O., S.360. H.Bardke, 'Erwägungen zur Rolle Judas in Aufstand des Absalom', in: H.Gese und H.P.Rugger (Hrsg.), *Wort und Geschichte*, 1973, S.7-8.
- (5) R.Polzin, *Sammuel and the Deuteronomist*, 1989, p.127.
- (6) R.C.Bailey, *David in Love and War*, 1990, p.298.
- (7) M.Häusl, *Abischag und Batscheba*, 1993, S.298.
- (8) Fokkelman, *op.cit.*, vol.1, p.212-3.
- (9) Stoebe, a.a.O., S.388.
- (10) R.N.Whybray, *The Succession Narrative*, 1968, p.44.
- (11) E.Otto, *Das Mazzotfest in Gilgal* 1975, S.364.

おわりに

ダビデ王位継承史はなお続き、シバの反乱を経てソロモンの王即位と政敵の肅正で終わる。ソロモンの王位継承はその後の王国の性格とあわせて、独自の問題領域をなしているので、本稿で取り扱うことはできない。歴史は切れ目なく織りなされていくので、叙述はどこかでやめねばならない。

これまで見てきた王国形成史は、最初に指摘したように、政治と宗教との原理的な緊張関係を明確に指し示し、さまざまな問題を提起する。祭司エリ一族の政治軍事へのかかわり方、サウルの宗教政策そしてダビデにおける政治

と宗教との微妙な関係など、どれをとつてもより本格的な探求を必要とする。しかしさらにそれ以外にも王国形成史上の多くの個性的人物、ハンナ、ミカル、アビガイル、バテシバという女性たちや、ウリヤあるいはイッタインなど血統上の外国人、祭司アビヤタルや預言者ナタン、また王の近くにあつて国家の運命を背負おうとしたヨナタン、ヨアブ、アヒトベルその他本稿で紹介できなかった多くの個性的人物たちが、一人ひとりの生き方を通じて政治と宗教にかかわる思想的な問題を提起しているのである。

また、そのことと関連して、王国形成史は、民族としてのイスラエルとは何であり、誰がそこに所属していると言えるのか、という問題を投げかけている。イスラエル一二部族は、歴史上のある時点で、みずからをアブラハム、イサク、ヤコブを共通の父祖とする血統の共通性で結ばれた民族として自己意識した。にもかかわらず、とりわけアブサロムの反乱とその伝承は、一人ひとりの人間がイスラエル民族に属することの根拠を問いかけ、世界史における民族の使命を深く再考すべきことを促している。そのことはもちろん現在のわれわれに同じ課題をつきつけているということにはかならない。